MUHAMMAD QORIB

PLURALISME BUYA SYAFII MAARIF

Gagasan dan Pemikiran Sang Guru Bangsa

Editor: Akrim, M.Pd ▪ Gunawan, M.T.H

Kata Pengantar:

Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, MA
Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Utara

Dr. Agussani, M.A.P
Rektor Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara

PLURALISME BUYA SYAFII MAARIF:
Gagasan Dan Pemikiran Sang Guru Bangsa

Muhammad Qorib

PLURALISME BUYA SYAFII MAARIF:
GAGASAN DAN PEMIKIRAN SANG GURU BANGSA
Muhammad Qorib

Kata Pengantar: Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, MA. dan Dr. Agussani, M.A.P.
Editor: Akrim, M.Pd & Gunawan, M.TH
Desain Sampul: Ruhtata
Lay out/tata letak Isi: Tim Redaksi Bildung

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Pluralisme Buya Syafii Maarif: Gagasan dan Pemikiran Sang Guru Bangsa/Muhammad Qorib/Yogyakarta: CV. Bildung Nusantara, 2019

xxiv + 432 halaman; 15,5 x 23 cm
ISBN: 978-602-52639-7-2

Cetakan Pertama: Januari 2019

Penerbit:
BILDUNG
Jl. Raya Pleret KM 2
Banguntapan Bantul Yogyakarta 55791
Telpn: +6281227475754 (HP/WA)
Email: bildungpustakautama@gmail.com
Website: www.penerbitbildung.com

Anggota IKAPI

KATA PENGANTAR

PIMPINAN WILAYAH MUHAMMADIYAH SUMATERA UTARA

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له واشهد أن محمداً عبده ورسوله اللهم صلّ على محمدٍ وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين

Allah SWT. menganugerahi manusia kerinduan untuk menyembah-Nya (*fithrah*) dan keragaman potensi (*al-quwwah*) sebagai hidayah untuk berkreasi dalam hidup yang melahirkan keragaman dalam berbagai bentuk. Hal ini adalah keniscayaan dalam berketuhanan dan berkemanusiaan di tengah kehidupan umat manusia yang perwujudannya melahirkan nilai-nilai kesepakatan universal.

Di antara nilai dimaksud adalah "*ma'rifatullah*" (mengenal Tuhan) dan yang terkait dengan-Nya. Dalam kenyataan, pemahaman dan konsep tentang Tuhan terdapat perbedaan secara eksetoris berdasarkan sudut pandang keyakinan. Karena itu penampakan agama pada peradaban manusia mengalami pluralitas dan menjadi sebuah keniscayaan yang tak terbantahkan. Seorang pemeluk agama tidak bisa mewujudkan mono agama disertai dengan aturannya dalam interaksi sosial. Untuk itu diperlukan sikap saling menghargai antar pemeluk agama. Ini bukan berarti melahirkan sikap menyamakan semua agama benar dalam

perspektif tauhid, tetapi memberikan kesempatan pada penganut lain untuk berbeda. Yang ditanamkan dalam pluralitas agama adalah hadirnya sikap menghormati antar umat beragama untuk menjalankan keyakinannya dengan menjunjung tinggi perasaan kebersamaan dalam menciptakan kedamaian, minimal dimungkinkan saling berbagi kebenaran (*share of truth*).

Dewasa ini sering terjadi benturan antar pemeluk agama. Sikap kurang menghargai bahkan saling menyalahkan satu sama lain, dan pada gilirannya berpotensi dapat menyulut konflik sosial yang ditumpangi berbagai kepentingan. Boleh jadi hal itu muncul sebagai spontanitas yang menonjolkan rasa sensitifitas emosi keberagamaan *(emotional religius)* tanpa mengimbangi dengan pikiran-pikiran cerdas intelektual *(rational religious).* Atau dipicu oleh penafsiran-penafsiran radikal-fundamentalisme yang *rigid* (kaku). Atau adanya kepentingan terselubung dan spesifik untuk memanfaatkan kondisi disharmoni tersebut untuk tujuan-tujuan pragmatis. Bahkan tidak jarang para pemuka agama berperan di dalamnya untuk kemudian memperparah kondisi. Padahal agama sejatinya melahirkan nilai-nilai profetik di tengah umatnya dan perekat interaksi sosial, bahkan agama semestinya menjadi simbol kedamaian dan persatuan. Pengakuan terhadap agama lain, bukan dimaksudkan menghilangkan identitas dan semangat keberagamaan seseorang, tetapi ada kesadaran kemanusiaan bahwa hidup tidak dapat dilepas dari kebersamaan dan adanya perbedaan. Karena itu, tepatlah kalau ditelaah makna Q.S. Hud/11:118, sebagai berikut:

وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾

Artinya: Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat.

Buku yang ditulis oleh Muhammad Qorib ini, dalam penilaian kami mempunyai arti khusus dan merupakan salah satu referensi untuk mendalami jejak pemikiran Syafii Ma̮arif. Perhatian penulis untuk menciptakan harmonisasi umat beragama sangat besar. Agama bukan untuk dibenturkan, tetapi mencari titik temu dalam membangun peradaban bangsa yang tinggi. Sebagaimana dimaklumi Buya Syafii Ma̮arif adalah tokoh sekaligus Bapak Bangsa yang berpikir dan bertindak melampaui kepentingan dirinya dan tidak terikat terhadap kepentingan suatu golongan. Kemandiriannya dalam berpendapat merupakan ciri utama beliau, dan tidak terjebak sektarianisme.

Sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah periode 1997-2000 sd. 2000-2005, Buya Syafii Maarif sangat paham tentang problematika dan dinamika umat Islam dan umat beragama di Indonesia karena menjadi keahliannya dalam bidang ilmu peradaban Islam. Beliau memahami adanya perbedaan pada masing-masing agama, namun di setiap agama ada ajaran universal, yang dimiliki oleh semua agama dimuka bumi ini. Sebagai warga dunia, seseorang tidak bisa hidup berdampingan dengan mengedepankan sisi-sisi pemisah. Apalagi memunculkan sikap “arogansi beragama”.

Menurut Buya Syafii Maarif, Islam harus dirasakan eksistensinya kepada semua makhluk/ manusia yang membawa *rahmatan lil alamin*. Siapa pun yang hidup berdampingan dengan Islam akan merasakan kedamaian, ketenangan dan terlindungi hak-haknya. Islam harus mampu menjadi solusi ditengah persoalan bangsa yang semakin kompleks. Dalam konteks ini, umat sudah harus lebih *genuin* dalam beragama di tengah-tengah kehidupan berbangsa dan bernegara. Kehadiran Islam di antara masyarakat majemuk, tidaka lain menjadi stabilisator dan katalisator perubahan. Islam harus hadir sebagai *problem solver* saat terjadi konflik. Untuk itu, pemeluk Islam tidak sepantasnya bersikap diskriminatif dalam kehidupan bersama dengan penganut agama lain.

Sebagai seorang Bapak bangsa, Buya Syafii Maarif lebih mengedepankan nilai-nilai penyatu dalam ajaran agama. Bagi Buya Syafii Maarif, pluralitas agama tidak boleh dijadikan sumber masalah ditengah masyarakat, tetapi menjadi *elan vital* untuk membangun peradaban di antara perbedaan dan itu dimulai dari pemahaman yang utuh terhadap sumber ajaran masing-masing, dengan tidak melegitimasi satu kebenaran kepada kelompok agama lain dan menafikan esksistensinya.

Sebagai Ketua PWM, saya merasa gembira dengan hadirnya karya ini. Kualitas dan narasi tulisan ini sangat kuat. Disamping itu, saya paham bahwa saudara Muhammad Qorib, memiliki perhatian yang cukup besar dalam menjalin hubungan lintas umat beragama, dan hal itu tampak dalam uraian-uraian yang disajikan secara utuh dalam buku ini. Semoga dengan

kehadiran buku ini membawa manfaat dalam membangun harmoni kehidupan, dan menjadi *shadaqah jariyah* bagi penulisnya.

Medan, 31 Oktober 2018

Ketua,

Prof. Dr. H. Hasyimsyah Nasution, MA

KATA PENGANTAR

Rektor Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara

Pluralitas agama merupakan sebuah fakta adanya heterogenisasi dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam tataran sejarah pluralitas agama merupakan *sunnatullāh* dan sebuah kenyataan aksiomatis (yang tak bisa dibantah dalam kehidupan bermasyarakat). Dalam Alquran dapat ditemukan berbagai ayat tentang adanya pluralitas (keragaman),dari mulai tata surya, flora dan fauna, geografis bahkan manusia dalam berbagai kehidupannya baik yang bersifat fisik maupun nonfisik. Hal itu semakin menunjukkan bahwa keragaman merupakan *sunnatullāh*.

Kalau kita tilik fakta sejarah juga menunjukkan bahwa sejak dahulu, Islam telah mengenal sistem kehidupan yang plural. Terbukti dengan berdirinya Negara Islam Madinah yang penduduknya terdiri dari lebih dari satu kelompok, etnis dan agama.Tidak hanya kaum Muslim sebagai kaum mayoritas yang hidup dan tinggal di Madinah saat itu, namun kaum musyrik dan kaumYahudi juga hidup berdampingan secara damai dengan kaum muslim lainnya.

Begitu juga dengan kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia ini, kini masyarakat Indonesia yang jumlah penduduknya yang sudah mencapai hampir 250 juta jiwa dengan segudang keragaman etnis, budaya dan agama menjadikannya sebagai Negara yang sangat plural. Ragam perbedaan tersebut terkadang menjadi pemicu konflik antar sesama anak bangsa tidak

terkecuali hal yang terkait dengan keragaman agama. Hasil pantauan lembaga pemerhati hak asasi manusia, ternyata kasus-kasus keributan terjadi dikarenakan penyebabnya berbasis agama ini. Mulai dari isu syiah, isu tentang pendeta dan lainnya.

Semakin merebaknya isu-isu kekerasan yang dipicu oleh doktrin dan simbol keagamaan tersebut tentu akan menghambat proses perwujudan kerukunan antar umat beragama yang sedang dibangun. Sebagai kaum mayoritas, umat Islam kerap kali menjadi tertuduh sebagai pelaku dan dalang tindak kekerasan. Hal ini tentu sangat tidak sejalan dengan misi Alquran sebagai *rahmat li al-ālamin.*

Agar kehidupan bersama di tengah-tengah kondisi yang plural ini dapat berjalan dengan baik, maka tentunya semua elemen yang hidup bersama tersebut harus mampu menahan diri dan memahami setiap kondisi yang terjadi agar tidak terjadi gesekan-gesekan yang pada akhirnya dapat memantik api konflik. Di samping itu perlu juga adanya panduan berupa pemikiran-pemikiran dari tokoh yang dapat memberikan panduan arah dalam kehidupan yang plural ini.

Untuk itu melalui pemikiran-pemikiran cerdasnya, Buya Prof. Dr. Syafi'i Ma'arif yang merupakan Guru Bangsa dan guru kita semua, sebagaimana yang disajikan dalam buku karya Dr. Muhammad Qorib, MA Salah satu Dosen terbaik yang dimiiliki oleh Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara yang saat ini menjabat sebagai Dekan Fakultas Agama Islam, Buya mencoba memberikan kita pencerahan-pencerahan bagaimana seharusnya hidup di tengah-tengah pluralitas baik suku, agama, kebiasaan, pemikiran, hobi dan lain-lain.

Selaku Rektor, Saya menyambut baik terbitnya buku ini. Di tengah-tengah kesibukannya sebagai dekan dan juga sebagai salah satu unsur Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Utara serta sebagai pendakwah, Dr. Muhammad Qorib, MA masih menyempatkan diri untuk mempersembahkan karya pemikiran yang bermanfaat dan penuh dengan keilmuan ini. Semoga buku ini menjadi cemeti bagi seluruh civitas akademika UMSU yang lainnya untuk juga menghasilkan karya-karya terbaiknya di tengah-tengah kesibukan dalam menjalankan Catur Dharma Perguruan Tinggi. Semoga Allah merahmati ktia semua. Amin.

UMSU, Oktober 2018

Rektor UMSU

Dr. Agussani, M.AP

PENGANTAR PENULIS

Penulis mengucapkan puji dan syukur kepada Allah SWT., yang senantiasa memberikan anugerah kesehatan dan semangat kepada penulis untuk tetap berinteraksi dengan dunia akademik. Anugerah tersebut terwujud melalui berbagai ikhtiar seperti membaca, menulis, mengajar. Ikhtiar tersebut kerap mengantarkan penulis pada sebuah perenungan bahwa diri penulis ibarat sebutir pasir di hamparan padang pasir yang demikian luas. Selawat dan salam penulis sampaikan kepada Rasulullah Muhammad Saw., yang telah meletakkan pijar pencerahan sehingga peradaban modern dapat terwujud. Tanpa kehadiran Rasulullah, mungkin saja dunia tidak seperti sekarang ini.

Buku yang ada di hadapan pembaca saat ini sesungguhnya merupakan disertasi penulis yang berjudul “Pemikiran Ahmad Syafii Maarif tentang Pluralisme Agama” ketika menyelesaikan studi di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah (UIN Syahid) Jakarta. Saat itu penulis mengamati bahwa tema tentang pluralisme agama menjadi perdebatan akademik yang cukup menarik. Respons pro dan kontra kerap berhadap-hadapan dan tak jarang bermuara pada dialog panas. Dalam konteks ini, naluri akademik penulis menjadi tergelitik untuk menelusuri lebih dalam substansi dari pluralisme agama itu. Selain itu, penulis juga mendata para tokoh, khususnya di Indonesia, yang turut meramaikan perdebatan itu.

Melalui berbagai pertimbangan akhirnya penulis memutuskan untuk memilih studi tokoh sebagai kajian dalam

membahas pluralisme agama ini. Sebagai anggota Muhammadiyah, penulis mengamati bahwa perdebatan tentang pluralisme agama di kalangan warga persyarikatan sangat ramai. Bahkan tak jarang definisi pluralisme agama dipahami secara sederhana. Ironisnya, tulisan-tulisan dan ceramah-ceramah yang terkesan mendukung pluralisme agama akan terasa sangat sensitif yang berakhir dengan penolakan, terlebih di masyarakat luas muncul sebuah jargon yang terkesan peyoratif seperti: sepelis (sekularisme, pluralisme dan liberalisme).

Bagi sebagian orang, pluralisme agama secara sederhana dipahami sebagai sebuah paham yang mengajarkan bahwa semua agama sama. Ini artinya agama yang satu dengan yang lain tidak ada bedanya. Jika demikian maka seseorang bisa saja dengan mudah bertukar agama setiap waktu sesuai dengan keinginannya. Pluralisme agama terkait erat dengan relativisme agama. Relativisme agama merupakan sebuah paham yang memposisikan agama secara relatif, tidak ada kelebihannya jika dibandingkan. Baik dan buruknya sebuah agama amat ditentukan oleh orang yang memandangnya.

Seperti di komunitas lain, paham sepelis itu menjadi wacana yang cukup popular di Muhammadiyah. Popularitas istilah itu lebih bernuansa negatif dan subjektif. Pembahasannya sering menggunakan perspektif masyarakat umum ketimbang kajian serius yang bersifat akademik. Para tokoh Muhammadiyah baik yang duduk dalam jajaran struktural maupun yang menjadi anggota biasa memiliki pemahaman yang beragam. Sebagai tokoh, tentu saja pandangan-pandangan mereka sering dijadikan rujukan tidak saja bagi warga persyarikatan tapi juga masyarakat luas.

Lebih jauh, meskipun mereka melontarkan pendapat pribadi namun masyarakat luas selalu melihatnya sebagai representasi dari Muhammadiyah.

Meskipun perkembangan teknologi saat ini memungkinkan seseorang untuk mengkaji Islam secara mandiri dari berbagai media, namun pandangan-pandangan para tokoh masih terbilang potensial dalam membentuk *mindset* keagamaan masyarakat. Terlebih lagi ketika tokoh tersebut mengungkapkan gagasan-gagasannya melalui berbagai media cetak dan elektronika, termasuk buku-buku yang ditulisnya. Hal ini memungkinkan bagi masyarakat untuk merujuk pendapat mereka tentang berbagai persoalan tak terkecuali pluralisme agama ini. Alasan ini mendasari penulis untuk memilih studi tokoh sebagai bahan kajian.

Ahmad Syafii Maarif (Syafii Maarif) penulis lihat sebagai salah seorang tokoh Muhammadiyah yang sangat intens mempromosikan tema pluralisme agama. Yang menarik tentang Syafii Maarif, ia tidak saja berbicara, menulis tentang tema itu, namun turut mengimplementasikan Islam pluralis di masyarakat. Alasan-alasan mengapa penulis memilih Syafii Maarif sebagai subjek penelitian dapat dilihat pada latar belakang masalah dalam buku ini. Memang di saat penulis memutuskan Syafii Maarif sebagai subjek penelitian, muncul kritikan kepada penulis. Dikhawatirkan bahwa penulis akan bersikap subjektif terhadap model gagasannya, mengingat antara penulis dan subjek penelitian berada dalam organisasi yang sama.

Syafii Maarif merupakan tokoh yang menarik untuk dicermati. Keprihatinannya demikian besar terhadap disfungsi

agama di ruang publik. Agama sejatinya diturunkan Tuhan untuk menjadi sumber gagasan dan sumber nilai-nilai luhur seperti: toleransi, lapang dada, cinta kemanusiaan, saling menghargai. Agama bukan sumber berbagai sifat yang dapat merusak sistem kehidupan, seperti: iri, dengki, benci, dan dendam. Namun secara faktual, agama tidak dapat menampilkan nilai-nilai ideal sebagaimana yang dijelaskan dalam kitab sucinya. Hal ini muncul karena agama telah dimasuki berbagai kepentingan, seperti: ekonomi dan politik. Inilah beberapa penyebab mengapa agama menjadi sumber konflik.

Keragaman masyarakat dengan latar belakang sosial, budaya dan agama, bukan menjadi sebuah warisan dan media untuk saling belajar, melainkan senjata untuk saling menjatuhkan. Disinilah agama kehilangan fungsi sosialnya, bahkan agama dirasakan sebagai beban sejarah. Pluralisme agama menjadi sebuah paham agar bagaimana konflik dapat diredam. Karena pluralisme agama menumbuhkan kesadaran bahwa hidup berdampingan dan saling menolong merupakan prasyarat untuk mewujudkan kehidupan bahagia dan sejahtera. Pluralisme juga mengajarkan bahwa berbagai perbedaan mesti dikelola secara positif untuk tujuan bersama.

Dalam penyelesaian disertasi sampai menjadi buku, penulis berhutang budi kepada banyak pihak. Tanpa mereka, kecil kemungkinan buku ini dapat ditulis. Ungkapan terima kasih yang tulus kepada kedua orang tua penulis: alm. Muhammad Ichwan dan Hj. Alsiyah. Keduanya meskipun dalam keadaan ekonomi yang amat terbatas, namun tidak pernah berhenti menghembuskan kesadaran untuk terus menuntut ilmu. Predikat Hj., singkatan dari

hajjah sengaja penulis letakkan di depan nama Ibunda penulis, karena penulis merasa bangga dengan beliau. Kemauan kerasnya untuk mengumpulkan uang recehan selama bertahun-tahun akhirnya dapat mengantarkan beliau ke Tanah Suci.

Rasa terima kasih juga penulis tujukan kepada alm. Darwinof sebagai ayah mertua. Meskipun tidak pernah bertemu, namun penulis merasakan getaran pencerahan lewat sikap puteri beliau yang akhirnya menjadi pendamping hidup penulis. Demikian pula kepada Ibunda Mulyati, Ibu mertua yang sangat menyayangi penulis. Semasa kuliah pada program sarjana dulu, beliau selalu memberikan makan secara gratis di rumahnya jika ada kegiatan-kegiatan kemahasiswaan.

Rasa terima kasih dan ungkapan sayang yang mendalam penulis tujukan kepada mahasiswi penulis di Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara (FAI UMSU), Zuliana Muhammad. Mahasiswi itu akhirnya menjadi pendamping hidup penulis. Kehadirannya bukan saja sebagai pendamping, tapi juga teman berdialog dan berdiskusi. Kesabarannya yang maksimal menjadi selimut tersendiri bagi penulis. Suka dan duka kami lewati bersama. Melalui beliau, Tuhan menitipkan buah hati yang lucu untuk menyempurnakan kebahagiaan dalam rumah tangga kami. Ketiganya adalah: Haykal Mushthofa, Nida Aliyfah dan Nahdan Zakariya.

Ucapan terima kasih yang tulus penulis sampaikan kepada Kakanda KH. Dalail Ahmad, Damiri Ahmad, Siti Aminah, Rahimah, Abdul Rahman, Nafsiyah, Muslimah, Nur Hamidah, Siti Fatimah. Ketika penulis masih anak-anak, penulis selalu mereka gendong dan penulis merasakan belaian kasih sayang dari mereka.

Tak lupa pula Kakak dan adik ipar penulis: Muhammad Iqbal, Muhammad Ikhwan, Muhammad Taufik, Hidayat, Novawati, Suryani, Delyati dan Rahmat Kurnia. Mereka tak pernah menutup mata atas berbagai masalah yang penulis hadapi.

Ucapan terimakasih penulis tujukan kepada para guru selama penulis menuntut ilmu di UIN Jakarta. Mereka itu adalah: Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, Prof. Dr. Azyumardi Azra, Prof. Dr. M. Yunan Yusuf, Prof. Dr. R. Mulyadhi Kartanegara, Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer, Prof. Dr. M. Atho Muzhar, Prof. Dr. Suwito, Prof. Dr. Yusuf Rahman, Prof. Dr. Fuad Jabali. Ilmu yang mereka berikan selama perkulian menjadi energi tersendiri dan membekas sampai saat ini. Mereka bukan saja memberikan pencerahan namun juga sikap akademik yang dipratikkan menjadi cermin keteladanan bagi penulis.

Ucapan terima kasih penulis tujukan kepada para sahabat selama penulis tinggal di Ciputat. Mereka menjadi para sahabat dalam suka dan duka. Sebelum penulis mengenal lingkungan masyarakat lebih jauh, mereka terlebih dahulu memperkenalkan penulis di lingkungan mereka. Jasa-jasa mereka juga tidak dapat penulis lupakan ketika mereka membawa penulis ke berbagai majelis ta'lim. Tempat itu menjadi sarana aktualisasi diri bagi penulis. Para sahabat itu adalah: Ustaz Amirsyah Tambunan, Ustaz M. Ya'kub Amin, Ustaz Bambang Irawan, Ustaz Syamsul Arifin Nababan, Ustaz Andian Parlindungan, Zulkifli Hazmar, Ustaz Faisal Hamdani, Ustaz M. Iqbal Irham.

Ucapan terima kasih penulis tujukan kepada Buya Ahmad Syafii Maarif. Buya sejujurnya memberikan injeksi intelektualisme kepada penulis. Sikap bersahaja dan mau bersahabat kepada siapa

pun merupakan nilai tambah yang dimiliki oleh Buya. Demikian pula pada saat Buya hadir di kota medan, penulis berkesempatan untuk mendampingi beliau sekaligus berinteraksi dengan pemikirannya secara langsung, hal ini menambah wawasan penulis tentang keislaman, kemanusiaan dan keindonesiaan. Begitu juga kepada anak-anak ideologis Buya yang kini berumah di *Maarif Institute for Culture and Humanity*, Mas Fajar Riza Ul Haq, Mas Abdullah Darraz, Mas Helmy, Mas Supriadi, Mas Endang Tirtana dan lain-lain. Bantuan mereka sangat berarti dalam menyediakan buku-buku dan proses terlaksananya wawancara.

Ucapan terima kasih penulis tujukan kepada Rektor Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara (UMSU), Dr. Agussani, M.A.P. Sosok Rektor yang bertangan dingin. UMSU telah memberi kesempatan kepada penulis untuk meninggalkan tugas-tugas akademik selama menimba ilmu di UIN. Demikian pula ucapan terima kasih penulis kepada Dr. Bahdin Nur Tanjung, menjadi hal yang tidak dapat penulis lupakan. Dr. Bahdin Nur Tanjung merupakan Rektor UMSU sebelum Dr. Agussani, M.A.P. Terimakasih pula untuk para sahabat di Fakultas Agama Islam UMSU, seperti: Akrim, Gunawan, Zailani, Munawir Pasaribu, Selamat Pohan, Robi Fanreza, Junaidi dan lain-lain. Doa dan dukungan mereka secara moril dan materil menjadi energi tersendiri bagi penulis untuk terus bergerak di dunia akademik.

Ucapan terima kasih penulis tujukan kepada Dr. Agussani, M.A.P (Rektor Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara), Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, MA (Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Utara), yang telah bersedia memberikan kata pengantar untuk buku ini. Kata pengantar yang mereka

berikan tidak saja akan memperkaya gambaran umum tentang isi buku ini, tapi juga kritik-kritik segar yang mereka sampaikan tentunya dapat memperkaya perspektif tentang buku ini. Akhirnya penulis menyerahkan semua ikhtiar akademik ini kepada Allah.

Songkhla, Thailand
Juli 2018

Muhammad Qorib

PEDOMAN TRANSLITERASI

Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

Vokal Pendek : a = ´ i = ِ u = ُ

Vokal Panjang : ā = ا ī = ي ū = و

Diftong : ay = اي aw = او

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dewasa ini umat beragama menghadapi beragam persoalan penting, salah satu di antaranya adalah pluralisme agama. Apalagi mereka hidup dalam era globalisasi,[1] sebuah era yang menjadikan dunia ini sebuah desa global. Meminjam istilah Riaz Hasan, dunia seperti sebuah sistem dengan beragam unsur yang saling terkait antara satu dan lainnya.[2] Dalam dunia yang global, percampuran dan persinggungan tradisi keagamaan merupakan bagian dari kehidupan sosial yang rutin. Karena itu, menurut Bassam Tibi[3] dan Hans Kung,[4] dengan kemajemukan latar belakang tradisi yang

---

[1] Salah satu kata kunci yang sedang *"in"* dewasa ini adalah kata global, atau sejagat raya. Dunia dewasa ini sedang diwarnai oleh berbagai proses penduniaan (globalisasi). *Global politics*, *global technology*, *global economy*, *global market*, dan *global strategy*. Bahkan bumi tempat kita berada pun tidak terlepas dari predikat global, yaitu *global village*. Kenichi Ohmae, seorang cendekiawan Jepang, melukiskan desa global sebagai *bordless world* (dunia tanpa batas) yang mengundang kerja sama antar bangsa. Sekat-sekat geografis, etnis, dan agama tidak lagi menjadi rintangan. Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), 207-208.

[2] Riaz Hasan, *Keragaman Iman: Studi Komparatif Masyarakat Muslim* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), 115-116.

[3] Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (California: University of California Press, 1998), xii. Ada sebuah pertanyaan menarik dari Franz Magnis Suseno terkait dengan hubungan antar umat beragama ini, Suseno menulis, "Dapatkah kita melihat cahaya kebenaran di dalam agama-agama dunia sehingga agama-agama itu dilihat sebagai cermin-cermin yang berbeda di mana cahaya kebenaran dan keselamatan terlefleksikan? Di tengah kemajemukan itu, adakah sesuatu yang bisa diperbuat secara bersama-sama demi mencapai kebahagiaan dan kesejahteraan hidup di dunia ini?" Franz Magnis Suseno, "Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan", dalam Muhammad Ali, *Teologi Pluralis Multikultural* (Jakarta: Kompas, 2003), viii.

[4] Lihat Council for the Parliament of the World's Religions, *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (Chicago: The Continuum International Publishing Group Inc., 1993).

dibawa setiap umat beragama seharusnya dapat hidup berdampingan tanpa harus berbenturan dengan yang lain.

Dalam pandangan M. Amin Abdullah, membahas pluralisme agama ibarat meracik anggur dalam botol yang lama *(put a new wine in the old bottle).* Botolnya tetap itu juga, dalam arti bahwa pluralisme adalah setua usia manusia dan selamanya akan ada. Hanya saja cara membuat minuman anggur akan bisa terus menerus berubah, sesuai dengan perkembangan metodologi pembuatan minuman yang ada.[5] Pluralisme agama menjadi sesuatu yang amat penting karena setiap umat beragama tidak lagi dapat mengisolasi diri dari pertemuannya dengan berbagai identitas agama yang ada. Pertemuan itu mengharuskan setiap umat beragama memahami dan mengapresiasi berbagai nilai yang terkandung dalam agama lain.[6] Sikap terbuka setiap umat beragama akan melahirkan perdamaian dan toleransi sekaligus merupakan perisai dari sikap saling menghujat, saling menyalahkan, apalagi saling membunuh.[7] Menurut Eka Darmaputera (1942-2005) setiap umat beragama tidak hanya didesak untuk memikirkan sikap praktis dalam berinteraksi dengan yang lain, tetapi ia juga didesak untuk memahami secara teologis apakah sesungguhnya makna kehadiran dan eksistensi agama-agama tersebut.[8]

---

[5] M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Islam Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), 69.

[6] Mustafa Ruzgar, "Islam and Deep Religious Pluralism", dalam David Ray Griffin, ed., *Deep Religious Pluralism* (Kentucky: John Knox Press, 2005), 165.

[7] M. Amin Abdullah, "Kebebasan Beragama atau Dialog antar Agama", dalam J.B. Banawiratma et al., *Hak Asasi Manusia Tantangan Bagi Agama* (Jogjakarta: Kanisius, 1999), 58-59.

[8] Eka Darmaputera, "Prediksi dan Proyeksi Isu-Isu Teologis pada Dasawarsa Sembilan Puluhan: Sebuah Introduksi", dalam Soetarman et. al., *Fundamentalisme, Agama-Agama dan Teknologi* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996), 14-15. Thomas

Dalam diskursus ini, Syafii Maarif[9] dinilai sebagai salah satu tokoh yang mempunyai komitmen kuat untuk mengembangkan pluralisme agama itu. Ia berusaha menempatkan diri di tengah para pemikir dan aktivis pergerakan yang prihatin terhadap berbagai disfungsi agama. Karenanya ia ingin menampilkan wajah agama yang adil, egaliter dan toleran. Menurutnya, Islam adalah agama yang mengajarkan kebebasan bagi setiap orang untuk menentukan agamanya. Oleh karena itu, seorang Muslim harus bersikap toleran terhadap adanya berbagai perbedaan agama. Tentu saja masing-masing pihak harus saling menghormati dan bersikap tulus untuk menerima perbedaan agama itu.[10] Dengan demikian, pluralisme agama akan mengantarkan setiap orang memiliki keyakinan untuk hidup bersama, karena ia tidak hidup sendirian melainkan berdampingan dengan penganut agama lain. Jadi berteologi dalam konteks agama-agama mempunyai tujuan untuk memasuki dialog dan kerja sama umat beragama.[11]

Banchoff, ed., *Religious Pluralism: Globalization and World Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2008). Menurut Hector Avalos, doktrin agama yang dipahami secara sempit dapat melahirkan kekerasan atas nama agama. Tidak hanya di dalam Islam, di dalam agama lain pun seperti: Yahudi dan Kristiani mengalami persoalan ini. Lihat Hector Avalos, *Fighting Words: The Origins of Religious Violence* (New York: Promoteus Books, 2005).

[9] Untuk memudahkan dan meringkas penulisan, maka nama Ahmad Syafii Maarif selanjutnya ditulis dengan Syafii Maarif saja.

[10] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar di Perjalananku: Otobiografi* (Yogyakarta: Ombak, 2006), 232-233.

[11] Dalam hal ini Ignas Kleden dalam tulisan di majalah Prisma, Juni 1978, menganggap bahwa tantangan yang dihadapi agama-agama dewasa ini pada dasarnya juga merupakan tantangan yang dihadapi manusia sebagai manusia. Kata Kleden, jika agama berurusan dengan perbaikan nasib manusia dalam segala aspeknya, maka hal yang sama sebenarnya ingin dicapai manusia, juga sebelum dan tanpa ia diperanggotakan pada suatu agama tertentu. Tiap agama mempunyai keyakinan atas cita-cita yang menjanjikan keselamatan bagi setiap penganutnya. Aspek keselamatan ini merupakan nilai yang dapat ditemukan dalam ajaran berbagai agama; perihal eskatologi, moral ataupun cita-cita sosialnya. Kleden menekankan bahwa suatu dialog antar agama adalah sama dengan dialog keselamatan yang dicita-citakan oleh masing-masing agama. Bila keselamatan

Syafii Maarif menegaskan bahwa sebagai warga dunia setiap orang diarahkan untuk memahami berbagai ajaran universal yang terdapat dalam setiap agama.[12] Sejalan dengan hal tersebut, Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947) menyatakan bahwa hubungan baik antar umat beragama tidak akan terwujud jika klaim kebenaran hanya dimonopoli agama tertentu.[13] Untuk itu, memahami arti pentingnya eksistensi setiap agama merupakan bangunan filosofis yang amat mendasar sebelum berbagai agenda kemanusiaan diperbincangkan. Hal tersebut bahkan mendorong lahirnya sebuah kesadaran baru dalam beragama seperti: *to be religious is to be interreligious* (beragama berarti membangun hubungan dengan penganut agama lain).[14] Dengan demikian pluralisme agama tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat majemuk, beraneka ragam dan terdiri dari berbagai suku dan agama. Hal itu justru hanya akan menggambarkan fragmentasi bukan kemajemukan. Pluralisme agama juga tidak boleh dipahami sekadar sebagai kebaikan negatif *(negative good),* hanya ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisisme *(to keep fanaticism at bay).* Pluralisme

---

dibenarkan oleh setiap agama, dan keselamatan selalu tidak mentolelir usaha yang merugikan keselamatan orang lain, maka sesungguhnya apapun cara yang diajarkan suatu agama untuk mencapai suatu keselamatan, berarti tujuan itu, keselamatan itu sendiri akan menjaga agar cara yang ditempuh jangan sampai merugikan keselamatan orang lain. Karena itu Kleden menegaskan, keselamatan yang menyiapkan kemungkinan dialog antar agama, memberikan juga batas-batas yang harus dijaga agar dialog itu menjadi mungkin dapat dikembangkan dan tetap menyelamatkan semua pihak. Budhy Munawwar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 69-70.

[12] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009), 273.

[13] Ananda K. Coomaraswamy, “Paths that Lead to the Same Summit”, dalam Martin Lings dan Clinton Minnar, eds., *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy* (Indiana: World Wisdom, 2007), 217.

[14] Budhy Munawwar Rahman, *Islam Pluralis,* 14.

agama harus dipahami sebagai pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban *(genuine engagement of diversities within the bonds of civility).*[15] Bahkan menurut Amir Hussain pluralisme agama adalah suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia. [16]

Syafii Maarif memandang bahwa Islam adalah agama yang perannya harus dirasakan oleh semua orang *(raḥmatan li al-'ālamīn).*[17] Karena itu, Islam harus mampu menyentuh semua persoalan kemanusiaan secara arif dan bijaksana.[18] Hal ini berarti bahwa Islam harus melahirkan kedamaian tidak hanya untuk umat Islam tapi juga non Muslim.[19] Tindakan peyoratif dan diskriminatif yang ditujukan kepada penganut agama lain bukan saja bertentangan dengan sifat dasar Islam, tapi juga turut mencederai cita-cita damai yang selalu dipromosikannya. Syafii Maarif menegaskan bahwa setiap orang, apapun agamanya, harus diperlakukan secara layak dan dihargai sebagai manusia.[20]

Dalam pandangan Syafii Maarif, kehadiran agama-agama tidak boleh dijadikan sebagai sumber masalah tetapi sebagai pemberi solusi atas masalah-masalah sosial yang muncul.[21] Para

---

[15] Budhy Munawwar Rahman, *Islam Pluralis,* 31.

[16] Amir Hussain, "Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialogue", dalam Omid Safi, ed., *Progressive Muslim: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: One World, 2004), 251-269.

[17] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 199-200.

[18] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita* (Jakarta: Grafindo, 2006), 49.

[19] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 170-171.

[20] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 73. Pikiran yang sama juga dikemukakannya pada "Prolog", dalam Abdul Rahman Wahid, ed., *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Desantara Utama Media, 2009), 7-10.

[21] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas di Tengah Kegalauan* (Jakarta: PSAP, 2004), 33. Lihat Muhammad A.S. Hikam, *Islam, Demokrasi dan Pemberdayaan Civil Society: Gugus Gagas Politik* (Surabaya: Erlangga, 2000); A. Sudiarja dan A. Bagus Laksana, *Berenang di Arus Zaman; Tantangan Hidup Religius di Indonesia Kini* (Yogyakarta: Kanisius, 2003).

pemuka agama harus duduk dalam satu meja membicarakan berbagai agenda kemanusiaan yang sedang dihadapi. Tujuannya untuk mencari jalan keluar dari berbagai agenda itu. Jalan keluar merupakan hal yang harus dibayar mahal dan sulit dirumuskan jika masing-masing penganut agama tidak memiliki sikap positif dalam memandang umat beragama lain. Untuk menggapai harmoni masyarakat ini Syafii Maarif juga menggagas perlunya dialog komunitas agama dengan komunitas non agama.[22]

Bagi Syafii Maarif, setiap penganut agama harus bersikap terbuka dan toleran.[23] Kedua sikap itu dibutuhkan dalam menumbuhkembangkan pluralisme. Untuk menggapai harapan mulia itu Syafii Maarif menyarankan suasana bernegara yang demokratis yang dibangun di atas landasan moral ketuhanan dan kemanusiaan yang adil dan beradab. Golongan mayoritas dan golongan minoritas harus mendapatkan tempat secara proporsional dalam semua kegiatan bangsa.[24] Menurutnya, sikap tertutup, intoleran, penuh rasa curiga hanya akan bermuara pada kegagalan.[25]

Menurut Syafii Maarif, kesadaran tentang arti pentingnya kehadiran agama-agama lain akan mengantarkan seseorang bersikap terbuka terhadap beragam kebenaran yang bisa datang dari mana saja. Sikap itu akan melahirkan pandangan yang positif

---

[22] Pemikiran itu ia sampaikan pada acara *"Cebu Dialogue on Regional Interfaith Cooperation for Peace* " 13-16 Maret 2006 di Manila. Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 219-220.

[23] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 178-179.

[24] Ahmad Syafii Maarif, *Meluruskan Makna Jihad: Cerdas Beragama Ikhlas Beramal* (Jakarta: CMM, 2005), 27.

[25] Hery Sucipto dan Nadjamuddin Ramli, *Tajdid Muhammadiyah: dari Ahmad Dahlan hingga A. Syafii Maarif* (Jakarta: Grafindo Khasanah Ilmu, 2005), 237-238.

terhadap eksistensi umat beragama lain.[26] Sebaliknya, jika pandangan seseorang terhadap sebuah agama dibalut dengan prasangka dan dijadikan rahim permusuhan, maka agama akan melahirkan nestapa bagi para penganutnya. Dalam konteks inilah agama ibarat sosok tertuduh yang membidani lahirnya berbagai kekacauan sosial.[27] Karena itu A.N. Wilson menyatakan bahwa tidak ada kekacauan di masyarakat di mana agama tidak memberikan peran di dalamnya. Agama, menurutnya, harus ikut bertanggung jawab atas berbagai situasi itu. Dorongan yang diberikan agama amat besar dalam kaitannya dengan penganiayaan kepada orang lain.[28]

Pendapat yang dikemukakan Wilson tersebut bukan hanya sebatas deskripsi normatif melainkan fakta yang tertulis dalam catatan sejarah. Ajaran agama tidak dipahami sebagai misi suci Tuhan untuk melepaskan nestapa kemanusiaan melainkan diubah menjadi mesin pemusnah manusia lainnya.[29] Banyak contoh yang

---

[26] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011.

[27] Kelahiran agama selain dianggap sebagai faktor integratif, juga sering menjadi faktor penyebab munculnya berbagai konflik, perpecahan dan bahkan dalam bentuk peperangan, baik di kalangan intern pemeluk agama, maupun antar agama. Isu-isu keagamaan kadang menjadi salah satu pemicu perang, keyakinan agama sering menimbulkan sikap tidak toleran dan loyalitas agama biasanya hanya menyatukan beberapa orang tertentu dan memisahkan dari yang lainnya. Thomas F. O'deo, *Sosiologi Agama* (Jakarta: C.V. Rajawali, 1985), 139. Lihat Nurcholish Madjid, "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang", *Jurnal Ulumul Qur'an*, no.1 Vol. IV, (1993), 4 dan 6.

[28] A.N. Wilson, *Against Religion, Why We Should Try to Live Without It* (London: Chatto and Windus, 1992), 1.

[29] Terkait dengan hal ini menarik untuk membaca buku Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing US: Violence in the Bible and the Qur'an (2003).* Dalam buku tersebut penulisnya menguraikan bagaimana atas nama Tuhan orang-orang Muslim meledakkan menara kembar WTC dan membunuh ribuan orang-orang yang tak berdosa. Begitu pula George W. Bush atas nama perang suci menghancurkan Afghanistan, serta derap langkah tentara Yahudi membunuh masyarakat Palestina yang tak berdosa. Lihat Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing US: Violence in the Bible and the Qur'an* (New York:

dapat dikemukakan dalam hal ini, misalnya: kekerasan kaum fundamentalisme seperti: Protestan di Amerika, Yahudi di Israel, Islam di Mesir dan Iran,[30] ditambah lagi dengan tragedi WTC 11 September 2001 di Amerika[31] adalah sederetan fakta sejarah yang tak dapat dibantah. Khusus di Indonesia, konflik antara umat Kristen dan Islam di Ambon,[32] teror bom Bali (I) 12 Oktober 2002,[33] bom JW. Mariot Hotel 5 Agustus 2003, bom Kuningan 9 September 2004 di Jakarta, serta teror bom Bali (II) 1 Oktober 2005,[34] turut memperkuat tesis Wilson itu.

Trinity Press International, 2003). Lihat Mark Jurgensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (California: University of California Press, 2003).

[30] Lihat Karen Armstrong, *The Battle for God: A History of Fundamentalism* (New York: Random House, 2001), vii-xviii.

[31] Uraian lengkap mengenai tragedi WTC dapat dilihat dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abi-Rabi', eds., *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Concequences* (Oxford: Oneworld Publication, 2002).

[32] Sukidi Mulyadi, "Violence under the Banner of Religion: The Case of Laskar Jihad and Laskar Kristus", *Studia Islamika,* no. 2, Vol. 10, (2003), 77-109.

[33] Beberapa tahun sebelumnya, peristiwa-peristiwa yang menunjukkan kerusuhan sosial antar umat beragama terjadi secara beruntun. Di Surabaya telah terjadi penyerangan besar-besaran terhadap 10 gereja. Pengrusakan itu terjadi pula di Situ Bondo dan Tasik Malaya pada tahun 1997. Sementara di Jakarta-Ketapang peristiwa yang sama juga terjadi pada tahun 1998. Dua pekan berikutnya terjadi serangan disusul dengan pengusiran orang Muslim-Bugis di daerah Kupang yang mayoritas penganut Kristiani. Pada tahun 2000 peristiwa yang sama terjadi di mataram dan Ampenan. Lihat Franz Magnis Suseno, *Memahami Hubungan antar Agama* (Yogyakarta: eLSAQ PRESS, 2007), 8.

[34] Lihat Bambang Abimanyu, *Teror Bom di Indonesia* (Jakarta: Grafindo, 2005). Pada waktu yang hampir bersamaan dalam rentang waktu tiga tahun 1999-2002 konflik terjadi di Molukkas dan Sulawesi tengah. Akibat dari konflik itu 8000 warga sipil menjadi korban dan ratusan ribu tidak dapat kembali dan tinggal di rumah-rumah mereka karena situasi keamanan yang tidak menentu. Kenyataannya, selama tiga tahun lebih, hidup mati seseorang ditentukan oleh apakah ia seorang Muslim ataukah Kristen. Sementara itu, seperti ditunjukkan dari hasil riset *The Wahid Institute* (WI) yang dilakukan dari Juli 2007 sampai Juni 2008, yang kemudian diterbitkan dalam buletin bulanan *Monthly Report on Religious Issues,* sedikitnya telah terjadi 109 kasus keagamaan di Indonesia yang terbagi dalam enam kategori. Deputi Direktur WI Rumadi yang juga sebagai penanggung jawab riset ini mengelompokkan kasus-kasus kekerasan agama itu ke dalam enam kategori. Keenam kategori itu adalah: (1) kasus-kasus terkait kekerasan berbasis agama 39 kasus, (2) kebebasan beragama dan berkeyakinan 28 kasus, (3) kebebasan menjalankan agama dan keyakinan 9 kasus, (4) isu hak sipil warga negara

Wilson juga menegaskan bahwa tragedi kemanusiaan tersebut merupakan akibat dari cara pandang umat beragama secara subjektif. Dalam istilah Arthur J. D' Adamo, seorang ahli agama-agama dan sains, cara pandang itu disebut *religion's way of knowing.* Cara pandang tersebut berasal berangkat dari sebuah standar tentang agamanya sendiri dan kitab sucinya yang diyakini sebagai satu-satunya sumber kebenaran, namun tidak demikian halnya dengan kitab suci agama lain.[35] Hugh Goddard menyebutnya sebagai cara pandang keagamaan standar ganda *(double standards).* Cara pandang ini berupaya untuk menerapkan kriteria keyakinannya sendiri dan serangkaian kriteria yang sama sekali berbeda untuk keimanan *(faith)* orang lain.[36]

Konsekuensi logis dari cara pandang tersebut adalah munculnya klaim kebenaran *(truth claim)* dari setiap penganut agama. Klaim itu menyatakan bahwa agamanyalah yang paling sejati serta satu-satunya jalan kebenaran, sarana pembebasan, maupun sumber pencerahan. Cara pandang yang demikian menurut Ninian Smart (1927-2001) disebut dengan eksklusivisme absolut.[37]

---

8 kasus, (5) kebebasan berpikir dan berekspresi 11 kasus, dan (6) terkait isu-isu moralitas 14 kasus. Lihat www.wahidinstitute.org; Internet (diakses pada tanggal 24 Mei 2009). Untuk mendapatkan informasi yang lebih luas tentang kekerasan atas nama agama ini lihat Kautsar Azhari Noer, "Menampilkan Agama Berwajah Ramah," *Titik Temu: Jurnal Dialog dan Peradaban*, no. 1, Vol. 1, (2008), 82-106. Lihat Edward P. Lipton, ed., *Religious Freedom in Asia* (New York: Nova Science Publishers, Inc. 2002).

[35] Arthur J. D'Adamo, *Science Without Bounds: A Synthesis of Science, Religion and Mysticism* (Bloomingtoon: Lighting Source, 2004), 2-33.

[36] Menurut Hugh Goddard persepsi standar ganda ini bukanlah hal yang baru, melainkan telah diperkenalkan oleh Karl Marx (1818-1883). Marx dianggap orang pertama yang yang menarik perhatian para teolog dengan menegaskan bahwa kepercayaannya sendiri berasal dari Tuhan, sedangkan kepaercayaan orang lain hanyalah konsepsi manusia. Untuk penjelasan lebih lanjut lihat Hugh Goddard, *Christian and Muslims: From Double Standards to Mutual Understanding* (Surrey: Curzon Routledge, 2005), 1-11.

[37] Ninian Smart, "Pluralism", dalam Donald W. Musser dan Josep L. Price, *A New Hand Book of Christian Theology* (Nashville: Abingdon Press, 1992), 362.

Pandangan semacam inilah yang selama ini mendasari hampir seluruh konstruksi dan formasi nalar keagamaan, baik nalar epistemologis *(al-'aql al-niẓām al-ma'rifī),* nalar etika *(al-'aql al-akhlāqī)* maupun nalar politik *(al-'aql al-siyāsī)* keagamaannya.[38]

Melalui nalar epistemologi keagamaan yang dilandasi oleh cara pandang teologi eksklusivisme absolut ini, lahirlah berbagai karya tafsir, kompilasi doktrin dan keputusan-keputusan hukum (fatwa) keagamaan yang membenci umat beragama lain *(the religious other).* Dalam nalar etika, terutama yang berdimensi sosial etik, cara pandang teologis tersebut, memberikan implikasi etis dalam hubungan sosial antar umat beragama, berupa perlakuan tidak adil, diskriminasi dan ketidakramahan. Sementara dalam nalar politik keagamaannya, orientasi dan produksi kekuasaan digunakan untuk meraih hegemoni tertentu.[39] Dalam konteks demikian, kehadiran agama-agama akan selalu menuai hasil yang kontra produktif dengan tujuan mulia dari masing-masing agama.

Mencermati kenyataan tersebut, Syafii Maarif menyarankan agar setiap umat beragama dapat bersikap terbuka. Sikap ini mengharuskannya tidak hanya mencari makna dari kehadiran beragam agama, tapi juga melakukan usaha-usaha yang serius

---

[38] Ketiga konstruksi atau formasi nalar keagamaan (nalar epistemologi, nalar etika dan nalar politik) ini diperkenalkan oleh Abid al-Jabiri dalam proyek Kritik Akal Arabnya *(Naqd al-'Aql al-'Arāb)* Nalar epistemologi (keagamaan) adalah formasi nalar yang berkaitan dengan cara - cara mengetahui atau memproduksi pengetahuan dan sekaligus memproduksi kebenaran; nalar politik berbicara tentang cara-cara berkuasa dan menguasai untuk memproduksi kekuasaan *(power)* dan juga kebenaran; sedang nalar etika berbicara tentang sistem nilai dan produksi nilai (baik dan yang tidak baik). Lihat Ahmad Baso, "Kritik Nalar al-Jabiri, Sumber, Batas-Batas dan Manifestasi", dikutip dari Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme: Etika Al-Qur'an tentang Keragaman Agama* (Jakarta: PSAP, 2007), 10.

[39] Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme*, 10-11. Lihat Sumanto Al-Qurtuby, "Mahalnya Sebuah Kebebasan Beragama", kata pengantar untuk buku Tedi Kholiluddin, *Kuasa Negara Atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus Agama Resmi dan Diskriminasi Hak Sipil* (Semarang: RaSAIL, 2009), xvii-li.

demi terwujudnya sebuah masyarakat yang harmonis melalui dialog dan kerjasama.[40] Masing-masing umat beragama bertanggung jawab untuk mewujudkan nilai-nilai agamanya secara proporsional sehingga kehadirannya bukan merupakan ancaman bagi yang lain melainkan rekan dialog dan rekan kerja dalam sebuah *team* kemanusiaan. Tanggung jawab bersama itu akan melahirkan kekuatan dalam membincangkan dan memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapi. Setiap umat beragama harus memberikan kontribusi positifnya dalam mengatasi beragam penyakit sosial, seperti: kemiskinan, keterbelakangan pendidikan, ketidakadilan ekonomi, korupsi dan sejenisnya.[41] Siapa pun berhak didukung dan diberikan apresiasi yang tinggi sejauh ia memberikan kontribusi positif bagi kepentingan kemanusiaan.

---

[40] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 219-220.

[41] Niat untuk melakukan perbaikan demi perbaikan masyarakat harus dilakukan oleh para pemeluk agama. Mereka harus peka terhadap berbagai penyakit yang sedang diderita masyarakat. Dalam hal ini nurani masing-masing umat beragama harus dihidupkan. Lihat saja derita masyarakat yang terekam sebagai berikut: Pada 9 November 2006 lalu, dalam Laporan Tahunan Pembangunan Manusia (*Human Development Report*) 2006 yang bertajuk *Beyond Scarcity: Power, Poverty, and the Global Water Crisis*, Program Pembangunan Perserikatan Bangsa-Bangsa (UNDP) menunjukkan nilai merah rapor Indonesia. Laporan tahunan itu selalu menjadi rujukan perencanaan pembangunan dan menjadi salah satu indikator kegagalan atau keberhasilan sebuah negara dalam menyejahterakan rakyatnya. Selama satu dekade, Indonesia dinilai berada pada "tier medium" *human development* peringkat ke-110, terburuk di Asia Tenggara setelah Kamboja. Melonjaknya angka kemiskinan di Indonesia dari semula 35,1 jiwa (Februari 2005) menjadi 39,0 juta jiwa (Maret 2006) adalah salah satu potret buram yang terus membayangi negeri ini. Kemerosotan kualitas hidup manusia Indonesia juga ditunjukkan dalam laporan regional pencapaian *Millennium Development Goals* Asia Pasifik yang diluncurkan 16 Oktober 2006 oleh ADB-UNDP-UNESCAP. Dalam laporan berjudul *The Millennium Development Goal. Progress Report in Asia and the Pacific 2006*, Indonesia ditempatkan pada peringkat terburuk negara-negara yang terancam gagal mencapai target MDGs tahun 2015 bersama Bangladesh, Laos, Mongolia, Myanmar, Pakistan, Papua Nugini, dan Filipina. http://panimbang.blogspot.com/; Internet (diakses tanggal 4 Juni 2009). Data ini seharusnya menyadarkan setiap umat beragama bahwa mereka harus merapatkan barisan dan bergandengan tangan menghadapi setiap persoalan sosial.

Ada beberapa hal yang dapat dijadikan alasan mengapa Syafii Maarif dipilih sebagai subjek penelitian: Pertama, ia memiliki pemikiran yang moderat, egaliter, inklusif dan toleran. Karakter ini memungkinkan dirinya menggulirkan wacana dan melakukan upaya-upaya konkret bagi dialog sekaligus kerja sama umat beragama. Kedua, posisi strategis sebagai aktivis dan Mantan Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah (1998-2005), dalam konteks sosial politik, memberikan ruang baginya untuk menarik empati jutaan warga Muhammadiyah khususnya dan Umat Islam serta non Muslim pada umumnya. Ketiga, sebagai salah seorang dari sederetan tokoh Muslim Indonesia yang peduli dengan hubungan antar umat beragama, memungkinkan dirinya melakukan penguatan *(empowering)* terhadap bangunan hubungan tersebut. Keempat, dalam satu dasawarsa terakhir ini, hubungan baik para pemeluk agama diguncang oleh tindakan teror yang mengatas namakan agama. Upaya Syafii Maarif dinilai tepat dalam mengeliminir tindakan teror yang dibungkus nama agama itu. Kelima, selain pernah dipercaya sebagai sebagai salah seorang Presiden *World Conference on Religions for Peace* (Konferensi Agama-Agama untuk Perdamaian Dunia), Syafii Maarif juga mendapatkan penghargaan internasional atas upaya-upaya yang dilakukannya dalam mengembangkan pluralisme. Selain itu, melalui MAARIF Institute, ia memberikan penghargaan kepada siapa saja yang berjasa dalam mengembangkan hubungan antar umat beragama. Keenam, Syafii Maarif mencita-citakan Islam yang dapat menjadi rahmat bagi seluruh alam *(raḥmatan li al-'ālamīn),* tidak hanya untuk manusia tapi juga selainnya. Islam *raḥmatan li al-'ālamīn* merupakan landasan teologis di mana ia

mewarnai setiap pemikiran dan membangun praksisme gerakannya.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Diskursus tentang pluralisme agama merupakan wacana yang menarik dan senantiasa aktual. Secara historis, misi suci yang dibawa oleh setiap agama tidak selalu sebangun dengan kenyataan yang ada. Hal itu disebabkan karena banyak faktor di antaranya adalah:

a. Rendahnya kesadaran para penganut agama tentang arti pentingnya kehadiran umat beragama lain. Rendahnya kesadaran itu diperburuk oleh sikap para penganut agama yang menganggap umat beragama lain sebagai rival negatif yang harus disingkirkan atau dipaksa menganut agama seperti dirinya. Tindakan teror yang mengancam jiwa serta menimbulkan kecemasan kerapkali muncul atas nama agama. Tindakan itu ditengarai sebagai konsekuensi logis dari rendahnya kesadaran ini. Tidak jarang teror yang mengatasnamakan agama itu melahirkan sinisme sosial tentang peran dan fungsi agama yang tidak melahirkan kedamaian.

b. Selanjutnya, adanya jurang pemisah antara harapan *(das sollen)* dengan kenyataan *(das sein)* menuntut adanya gagasan dan upaya konkret untuk menjembataninya. Karena itulah setiap umat beragama harus memiliki tanggung jawab moral dalam mengembangkan kesadaran pluralisme agama ini. Dalam konteks tersebut, adanya keragaman agama bukan lagi merupakan sebuah ancaman

yang menakutkan melainkan amunisi baru untuk menebar kebahagiaan kepada umat manusia. Perbedaan-perbedaan yang ada dapat dikomunikasikan sejauh tidak mengorbankan pihak-pihak tertentu. Para penganut agama harus hidup dengan lapang dada dan secara sosial dapat belajar dari umat lain.

c. Di tengah berbagai agama setiap penganut agama dituntut untuk bersikap toleran terhadap berbagai perbedaan yang ada. Sebaliknya sikap eksklusif bukan hanya melahirkan perasaan ingin benar sendiri, namun juga faktor pemicu lahirnya berbagai tindakan radikal. Fenomena teror atas nama agama ditengarai karena sikap eksklusif itu. Dalam paradigma keberagamaan tersebut, dunia yang majemuk ini hanya dibagi ke dalam kategori-kategori yang sempit; "kami *versus* mereka", "Muslim versus kafir," "terzalimi versus menzalimi", dan sebagainya. Inilah persoalan penting mengapa eksistensi pluralitas umat beragama perlu dikaji secara komprehensif.

2. Batasan Masalah

Penelitian ini mentelusuri substansi pluralisme agama dalam pemikiran Syafii Maarif. Agar tidak melebar, penelitian ini dibatasi dari segi waktunya. Rentang waktu yang ditetapkan adalah antara tahun 1998 sampai disertasi ini selesai ditulis. Tahun 1998 dipilih karena di tahun itulah Syafii Maarif diangkat sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Mulai saat itu pula, pemikiran-pemikirannya disosialisasikan secara massif di masyarakat, terutama di Muhammadiyah. Pemikiran Syafii Maarif yang dicetuskan di luar rentang waktu ini tidak akan dikaji namun tetap dipertimbangkan sebagai pengkayaan informasi.

Penelitian ini dalam beberapa hal memiliki kesamaan dengan komunitas akademik lain. Dengan kata lain, penelitian ini menguji kembali materi yang sama dengan penelusuran-penelusuran sebelumnya. Di antaranya adalah: 1). Farid Esack di dalam bukunya *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression (1998).*[42] 2). Alwi Shihab dalam bukunya *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama (1999).* 3). Gamal al-Banna dalam bukunya *Pluralitas dalam Masyarakat Islam (2006).*[43] 4). Amir Hussain dalam tulisannya "Muslim, Pluralism and Interfaith Dialogue" (2003).[44] 5). Azyumardi Azra dalam bukunya *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam (1999).*[45] 6). Muhammad Legenhausen dalam bukunya *Satu Agama atau Banyak Agama: Kajian tentang Liberalisme dan Pluralisme (2002).*[46] 7. Abd. Moqsith Ghazali dalam bukunya *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an (2009).*[47] 8). Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat

---

[42] Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publication, 1998).

[43] Gamal al-Banna, *Pluralitas dalam Masyarakat Islam (al-Ta'addudiyyat fī al-Mujtama' al-Islāmī),* diterjemahkan oleh Tim Mata Air Publishing (Jakarta: Mata Air Publishing, 2006).

[44] Amir Hussain, "Muslim, Pluralism and Interfaith Dialogue", dalam Omid Safi, ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003).

[45] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999).

[46] Muhammad Legenhausen, *Satu Agama atau Banyak Agama: Kajian tentang Liberalisme dan Pluralisme (Islam and Religious Pluralism),* diterjemahkan oleh Arif Mulyadi (Jakarta: Lentera, 2002).

[47] Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Jakarta: KataKita, 2009).

Muhammadiyah dalam buku *Tafsir Tematik Alquran: Tentang Hubungan Sosial antar Umat Beragama (2000).*[48]

Selain terdapat persamaan, penelitian ini juga memiliki perbedaan dengan beberapa komunitas akademik. Di antaranya adalah: 1). Majelis Ulama Indonesia (MUI) terkait fatwa yang dikeluarkannya dengan nomor: 7/MUNAS VII/MUI/II/2005.[49] 2). Anis Malik Thoha dalam bukunya *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis (2005).*[50] 3). Hidayat Nur Wahid dalam tulisannya "Islam dan Pluralisme Agama: Perspektif Pemikiran Klasik".[51] 4). Bakar Ibn Abdullah Abu Zaid dalam tulisannya "Ibṭālu Naẓāriyah al-Khalṭ baina al-Islām wa Ghairihi min al-Adyān (2009)".[52] 5). Muhammad Amin Suma dalam bukunya *Pluralisme Agama Menurut Alquran: Telaah Aqidah dan Syariah (2001).*[53] 6). Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dalam tulisannya "Tolak Gerakan Sepelis (2010)".[54] Khusus HTI ini, mereka mengeluarkan surat pernyataan tentang bahaya pluralisme agama. 7). Adian Husaini dalam

---

[48] Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Alquran: Tentang Hubungan Sosial antar Umat Beraga*ma (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000).

[49] Di dalam fatwa tersebut disebutkan bahwa kemajemukan agama (yang diistilahkan dengan pluralisme agama) merupakan sesuatu yang haram karena menyamakan semua agama. Tidak sampai di situ kemajemukan agama pada akhirnya akan melahirkan relativisme agama.

[50] Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Depok: Perspektif, 2005), 1-10. Buku ini merupakan terjemahan dari disertasinya yang memperoleh medali emas pada International Islamic University Islamabad (IIUI), Pakistan 2001, dengan judul asli "*Ittijāhāt al-Ta'addudiyyah al-Dīniyyah wa al-Mawqif al-Islāmī Minhā".*

[51] http://members.tripod.com/abu_abufatih/Hnwplural.html; Internet (diakses tanggal 23 Februari 2010).

[52] Bakar Ibn Abdullah Abu Zaid, *"Ibṭālu Naẓāriyah al-Khalth baina al-Islām wa Ghairihi min al-Adyān (2009)".* http://www.islamhouse.com; Internet (diakses tanggal 8 Maret 2010).

[53] Muhammad Amin Suma, *Pluralisme Agama Menurut Alquran: Telaah Aqidah dan Syariah* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001).

[54] http://www.hizbut-tahrir.or.id; Internet (diakses tanggal 8 Maret 2010).

tulisannya "Pluralisme Agama Musuh-Musuh Agama: Pandangan Katolik Hindu dan Islam terhadap Paham Pluralisme Agama" (2010).[55]

3. Perumusan Masalah

Dari identifikasi dan batasan masalah tersebut, ada tiga rumusan masalah yang dapat dikemukakan yaitu:

1. Bagaimana paradigma yang digunakan Syafii Maarif dalam merespons pluralisme agama?
2. Apa etika religius yang melandasi pemikiran Syafii Maarif?
3. Apa instrumen-instrumen yang dipromosikan Syafii Maarif untuk mengembangkan pluralisme agama?

C. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Kajian terdahulu ini menyangkut dua komponen: Pertama, kajian yang membahas isu global yang terkait dengan disertasi ini, yaitu pemikiran tentang pluralisme agama. Kedua, tulisan para pakar mengenai pemikiran Syafii Maarif yang diangkat sebagai kasus penelitian. Dengan demikian ruang-ruang kosong akan dapat dilihat secara lebih jelas tentang isu global itu berikut pemikiran Syafii Maarif yang belum dikaji.

1. Karya-Karya Para Pakar tentang Pluralisme Agama

Gamal al-Banna menulis buku *Pluralitas dalam Masyarakat Islam (2006).*[56] Dalam buku tersebut al-Banna menjelaskan bahwa

---

[55] Adian Husaini, "Pluralisme Agama Musuh-Musuh Agama: Pandangan Katolik Hindu dan Islam terhadap Paham Pluralisme Agama", didapat dari http://www.adianhusaini.com [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 4 Januari 2012).

[56] Lihat Gamal al-Banna, *Pluralitas dalam Masyarakat Islam (al-Ta'addudiyyat fī al-Mujtama' al-Islāmī),* diterjemahkan oleh Tim Mata Air Publishing (Jakarta: Mata Air Publishing, 2006).

Islam sesungguhnya meletakkan dasar-dasar ajaran tentang pluralisme agama. Ia membangun argumentasinya dengan mengutip ayat-ayat Alquran maupun hadis. Melalui buku ini al-Banna menjelaskan perhatiannya yang besar terhadap pengembangan pluralisme agama. Ia memberikan apresiasi yang begitu tinggi kepada siapa saja yang melakukan perbuatan-perbuatan baik untuk kepentingan kemanusiaan. Tentu saja, pernyataan itu jika ditelisik lebih jauh akan mendapatkan akar teologisnya secara kokoh dari dua sumber utama Islam itu. Hanya saja buku itu amat ringkas untuk membahas pluralisme agama secara lebih komprehensif dan integral. Karenanya, buku itu perlu diikuti dengan beberapa penelitian lain yang sejenis untuk semakin menguatkan isinya.

Adnan Aslan menulis buku *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and seyyed Hossein Nasr (1998).*[57] Dalam buku itu Aslan menjelaskan perbandingan pluralisme agama yang dikemukakan John Hick (mewakili Kristen) dan Seyyed Hossein Nasr (mewakili Islam). Aslan melihat kebenaran agama-agama manusia dalam perspektif yang berbeda. Yang pertama melalui filsafat perennial dan yang kedua melalui filsafat analitis. Hasil kajian Aslan menegaskan bahwa agama merupakan jalan yang memiliki keselamatannya sendiri. Karena itu, setiap penganut agama diharuskan menghormati eksistensi agama-agama lain sama seperti eksistensi agama yang dianutnya. Karenanya, kekerasan atas nama agama dalam keadaan bagaimanapun tetap tak bisa ditolelir. Menurut

---

[57] Lihat Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* (London: Curzon Press, 1998).

Aslan, satu hal penting yang mesti dihindari oleh penganut agama yaitu sikap merasa paling benar sendiri.

Muhammad Legenhausen menulis buku *Satu Agama atau Banyak Agama: Kajian tentang Liberalisme dan Pluralisme (2002).*[58] Dalam buku itu ia menjelaskan bahwa ada beberapa kategori pluralisme yang perlu dipahami: Pertama, pluralisme moral yang membentuk ajakan untuk menyebarkan toleransi antar penganut agama. Kedua, pluralisme religius soteriologis *(soteriological religious pluralism).* Yaitu, ajaran yang menjelaskan bahwa umat beragama di luar agama tertentu dapat memperoleh keselamatan. Ketiga, pluralisme religius epistemologis *(epistemological religious pluralism).* Yaitu umat beragama tertentu memiliki kebenaran yang lebih baik dibanding dengan umat beragama lainnya. Keempat, pluralisme religius aletis *(alethic religious pluralism).* Pluralisme ini menegaskan bahwa setiap agama dapat memperoleh keselamatan dengan status yang sederajat dengan agama-agama lainnya. Kelima, pluralisme religius deontis *(deontic religious pluralism).* Yaitu pluralisme yang tampil dalam kehendak Tuhan untuk mengikuti suatu agama.

Alwi Shihab menulis buku *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama (1999).* Dalam buku itu ia menjelaskan bahwa setiap umat beragama dalam era globalisasi ini menghadapi berbagai persoalan baru yang mesti dihadapi secara bersama. Salah satu di antaranya adalah bagaimana agama dengan serangkaian doktrin keselamatannya masing-masing setidaknya dapat menemukan cara baru dalam membangun harmoni antar umat

---

[58] Lihat Muhammad Legenhausen, *Satu Agama atau Banyak Agama: Kajian tentang Liberalisme dan Pluralisme (Islam and Religious Pluralism),* diterjemahkan oleh Arif Mulyadi (Jakarta: Lentera Hati, 2002).

beragama. Ia mengemukakan bahwa agama yang hadir harus dapat menjalin komunikasi dengan agama lain untuk melahirkan hal-hal yang lebih bermakna dalam kehidupan. Ia kemudian mengemukakan pentingnya membangun dialog antar umat beragama. Menurutnya, dialog yang konstruktif dibangun di atas toleransi. Toleransi menurutnya dapat menjadi dasar untuk menahan diri agar potensi konflik antar umat beragama dapat ditekan. Buku yang ditulis Alwi Shihab ini tidak membahas isu pluralisme agama secara utuh, melainkan merupakan sekumpulan makalah yang pernah ia sampaikan di berbagai forum kerukunan umat beragama.[59]

Anis Malik Thoha menulis buku *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis (2005).*[60] Dalam buku ini Thoha menulis bahwa pluralisme agama pada akhirnya akan menjadi sebuah agama baru yang cukup berbahaya. Ia menjelaskan bahwa pluralisme agama pada awalnya digunakan sebagai sebuah gerakan untuk menjadi penengah dari pihak-pihak yang bertentangan, namun lambat laun akan bermetamorfosis menjadi wadah untuk menyamakan semua agama. Ada empat hal yang pada akhirnya melahirkan teori pluralisme agama yaitu: Pertama, humanisme sekular *(secular humanism).* Kedua, teologi global *(global theology).* Ketiga, sinkretisme *(syncretism).* Keempat hikmat abadi (*Sophia perennis* atau *perennial philosophy).* Keempat tren tersebut berujung pada sebuah kesimpulan bahwa semua agama sama. Dapat dipahami bahwa sesungguhnya Thoha menolak konsep pluralisme agama itu sendiri.

---

[59] Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), 39-41.

[60] Lihat Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Depok: Perspektif, 2005), 1-3.

Farid Esack menulis sebuah buku *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression.*[61] Dalam buku itu Esack mengambil kasus hubungan antar umat beragama di Afrika Selatan. Menurutnya, setiap umat beragama jika diberdayakan secara maksimal dapat melahirkan potensi positif untuk mengatasi beragam penyakit sosial, di antaranya diskriminasi antar ras. Menurut Esack pernyataan pengakuan dan aktualisasi kerjasama umat beragama disebut secara eksplisit di dalam Alquran. Untuk itu, ia menyandarkan pola hubungan antar umat beragama pada sandaran teologis berdasarkan Alquran itu. Meskipun Esack pada akhirnya mengakui bahwa yang ia lakukan hanya sebatas penafsiran yang mungkin saja terdapat ruang kosong yang perlu untuk diisi.

Abdul Aziz Sachedina menulis buku *The Islamic Roots of Democratic Pluralism (2001).*[62] Dalam buku tersebut, Sachedina menguraikan pluralisme agama dalam perspektif Alquran dan hadis. Ia juga menegaskan bahwa meskipun nilai-nilai pluralisme sudah diletakkan oleh Nabi Muhammad, namun dalam pelaksanaannya nilai-nilai agung itu tenggelam oleh ide hegemonik tentang "perang demi iman" yang dikibarkan oleh dinasti-dinasti Islam pasca wafatnya Nabi. Karena kepentingan politik, penguasaan sumber ekonomi, kemudian umat Islam menafsirkan ayat-ayat yang bernuansa toleransi sesuai dengan perspektif ekonomi dan politik mereka. Salah satu contoh yang paling mencolok, menurut Sachedina, adalah kata kafir yang berarti menutup, pada perkembangan kemudian ditujukan hanya

---

[61] Lihat Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publication, 1998).

[62] Lihat Abdul Aziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

kepada orang-orang di luar Islam. Penafsiran demikian pada akhirnya mengantarkan umat Islam pada pemahaman yang tertutup dan merasa dirinya yang paling benar.

Jalaluddin Rakhmat menulis buku *Islam dan Pluralisme Agama: Akhlaq Qur'an Menyikapi Perbedaan (2006).* Buku ini merupakan kumpulan tulisan Rakhmat yang sudah disampaikan di berbagai seminar. Buku tersebut tidak membahas pluralisme agama secara komprehensif, namun penulisnya memberi dukungan terhadap penggunaan istilah pluralisme agama. Rakhmat menjelaskan bahwa pluralisme agama itu sendiri mendapatkan akar teologisnya secara kokoh di dalam Alquran.[63] Meskipun kurang mendalam, buku tersebut turut meramaikan diskursus pluralisme agama.

2.Tulisan-tulisan Pakar tentang Pemikiran Ahmad SyafiiMaarif

Roudhonah menulis disertasi "Pemikiran Dakwah Ahmad Syafii Maarif (2008)".[64] Dalam disertasi itu ia menjelaskan tentang pemikiran dakwah yang dikembangkan Syafii Maarif. Dakwah dipahami sebagai sebuah aktivitas amar makruf dan nahi munkar. Makruf, menurut Syafii Maarif, adalah sesuatu yang dapat diterima akal sehat, sementara munkar adalah sebaliknya. Roudhonah menjelaskan bahwa dalam pandangan Syafii Maarif setiap da'i mesti memiliki prinsip hidup seperti garam. Benda itu tidak pernah kelihatan, namun cukup memberikan pengaruh. Sebaliknya prinsip hidup seperti gincu harus dihindari, mengingat gincu hanya terlihat dari segi warnanya, namun tidak dapat

---

[63] Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlaq Qur'an Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006).

[64] Roudhonah, "Pemikiran Dakwah Ahmad Syafii Maarif". Disertasi: SPS UIN Jakarta, 2008.

merubah sebuah keadaan. Disertasi ini tidak menyentuh persoalan pluralisme agama. Mengingat, kini setiap da'i seharusnya memahami lingkungan majemuk di mana ia melakukan aktivitas dakwahnya.

Abdul Rahim Ghazali dan Shaleh Partaonan Daulay menjadi editor sebuah buku *Cermin untuk Semua: Refleksi 70 Tahun Ahmad Syafii Maarif (2005).*[65] Kedua penulis itu menghimpun pandangan-pandangan yang dikemukakan para cendekiawan, tokoh politik, pemuka agama lintas iman, kaum profesional, aktivis Angkatan Muda Muhammadiyah, bahkan aktivis Lembaga Swadaya Masyarakat. Dari perspektif akademik, buku tersebut terkesan subjektif dan tidak mendalam. Subjektivitas buku itu dapat dilihat dari beragam apresiasi dalam berbagai hal yang diberikan kepada Syafii Maarif. Hanya beberapa penulis yang memberikan kritik konstruktif kepadanya. Namun demikian, buku tersebut turut memperkaya wacana sejenis yang mengupas pemikiran-pemikiran Syafii Maarif berikut gerakan-gerakan yang dilakukannya.

Andriansyah menulis karya ilmiah dengan judul "Peranan Syafii Marif dalam Membangun Pluralisme di Indonesia (2008)".[66] Dalam tulisan itu dijelaskan bahwa Syafii Maarif merupakan tokoh yang melanjutkan gagasan pluralisme agama dari generasi terdahulu yaitu: Harun Nasution. Bersama dengan Nurcholish Madjid (1939-2005) dan Abdurrahman Wahid (1940-2009), Syafii Maarif disebut sebagai tokoh sentral yang membangun dan

---

[65] Abdul Rahim Ghazali dan Shaleh Partaonan Daulay, ed., *Cermin untuk Semua: Refleksi 70 Tahun Ahmad Syafii Maarif* (Jakarta: MAARIF Institute, 2005).

[66] Andriansyah, "Peranan Syafii Maarif dalam Membangun Pluralisme di Indonesia", *Jurnal Maarif Institute,* no. 1, Vol. 3, (2008). Lihat http://www.maarifinstitute.com/; Internet (diakses tanggal 26 Mei 2009).

mengembangkan pluralisme di Indonesia. Meskipun dapat dijadikan rujukan, tulisan itu memiliki kelemahan. Di antaranya adalah penulisnya tidak menyebut aspek-aspek yang menjadi titik lemah Syafii Maarif dalam membangun pluralisme agama.

Husein Muhammad menyampaikan orasi yang berjudul "Pandangan terhadap Pemikiran Buya Ahmad Syafii Maarif (2009)".[67] Muhammad menjelaskan bahwa Syafii Maarif adalah sosok yang terbuka, toleran, sehingga memungkinkan dirinya memiliki pergaulan yang amat luas. Bagi Syafii Maarif, yang terpenting di dalam hidup ini adalah memberikan yang terbaik bagi kepentingan kemanusiaan. Siapapun dan dari latar belakang keimanan apa pun patut diberikan apresiasi yang tinggi ketika ia melakukan pengorbanan untuk kesejahteraan manusia. Karena itu, Muhammad memandang bahwa Syafii Maarif adalah salah seorang sosok yang sanggup untuk membangun jaringan lintas batas keimanan. Muhammad juga menegaskan bahwa Syafii Maarif, seperti kaum perennialis lainnya, tidak lagi terlalu mempersoalkan ragam keimanan seseorang melainkan semua sedang berjalan menuju Tuhan. Tentu saja, pandangan itu perlu diikuti dengan penelusuran mendalam tentang pemikiran Syafii Maarif selanjutnya.

M. Amin Abdullah menyampaikan orasi yang berjudul "Komitmen Moral Sang Guru Bangsa (2009)".[68] Melalui orasi

---

[67] Husein Muhammad, "Pandangan terhadap Pemikiran Buya Ahmad Syafii Maarif", disampaikan dalam acara peluncuran buku Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai dan Kemanusiaan (2009)* di Kantor PP Muhammadiyah Jl. Menteng Raya No. 62 Jakarta 04 Juni 2009. Hasil elaborasi penulis dari makalah dan orasi ilmiah Husein Muhammad tentang Syafii Maarif.

[68] M. Amin, Abdullah, "Komitmen Moral Sang Guru Bangsa", disampaikan dalam acara peluncuran buku Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai dan Kemanusiaan (2009)* di Kantor PP Muhammadiyah Jl. Menteng Raya No. 62 Jakarta 04

ilmiah yang disampaikannya, Abdullah menilai Syafii Maarif sebagai tokoh yang memiliki moralitas cukup tinggi. Bagi Abdullah, kehadiran Syafii Maarif berikut pemikiran-pemikirannya merupakan *oase* bagi bangsa Indonesia yang kering karena diterpa berbagai persoalan bangsa. Selanjutnya, Abdullah menjelaskan bahwa masyarakat Indonesia menderita berbagai penyakit "tuna", seperti tuna visi (berpikir pendek), tuna moral (kehilangan moral). Namun Abdullah tidak menyoroti pemikiran-pemikiran Syafii Maarif yang lain kecuali persoalan kebangsaan. Padahal sesungguhnya, salah satu persoalan yang menjadi perhatian serius Syafii Maarif belakangan ini adalah tentang pluralisme agama. Itulah salah satu titik kelemahan makalah dan orasi ilmiah yang disampaikannya.

Bahtiar Effendy menyampaikan orasi yang berjudul "Peta Pemikiran Ahmad Syafii Maarif (2009)".[69] Dalam orasi itu Effendy menjelaskan bahwa Syafii Maarif merupakan salah satu tokoh terdepan yang dimiliki bangsa Indonesia. Pemikiran Syafii Maarif yang dapat dicermati, menurutnya, adalah usaha yang sungguh-sungguh untuk menciptakan satu masyarakat Muslim dalam bingkai keindonesiaan. Syafii Maarif ingin menampilkan wajah Islam yang ramah dan toleran serta bersahabat kepada siapa saja. Karakteristik itu merupakan ciri khas pemikiran Syafii Maarif. Karenanya, ia menempatkan Syafii Maarif sebagai salah

---

juni 2009. Hasil elaborasi penulis dari makalah dan orasi ilmiah M. Amin Abdullah tentang Syafii Maarif.

[69] Bahtiar Effendy, "Peta Pemikiran Ahmad Syafii Maarif", disampaikan dalam acara peluncuran buku Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai dan Kemanusiaan (2009)* di Kantor PP Muhammadiyah Jl. Menteng Raya No. 62 Jakarta 04 juni 2009. Hasil elaborasi penulis dari orasi ilmiah Bahtiar Effendy tentang Syafii Maarif. Orasi ilmiah tidak ditranskripkan.

satu representasi Muslim moderat Indonesia. Dalam orasi itu, Effendy juga menyinggung manuver politik Syafii Maarif. Sebagai guru bangsa seharusnya ia bersikap netral terhadap disparitas politik yang bergulir. Effendy juga turut menyayangkan peran Syafii Maarif terlibat dalam politik praktis, walau hanya sebatas *moral force*. Untuk selanjutnya diperlukan sebuah usaha intelektual yang sungguh-sungguh untuk menggali berbagai kearifan *(wisdom)* yang terpancar dari pemikirannya.

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang ditetapkan, disertasi ini bertujuan untuk:

1. Mengelaborasi paradigma yang digunakan Syafii Maarif dalam merespons pluralisme agama.
2. Menjelaskan etika religius yang melandasi pemikiran Syafii Maarif.
3. Menjelaskan instrumen-instrumen yang dipromosikan Syafii Maarif dalam mengembangkan pluralisme agama.

E. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini penting dilakukan karena memiliki beberapa kegunaan di antaranya:

1. Penelitian ini secara umum diharapkan dapat memberikan kontribusi intelektual bagi khasanah pemikiran Islam dan secara khusus diskursus pluralisme agama di Indonesia terutama dalam kaitannya dengan pengembangan pluralisme agama itu.
2. Penelitian ini secara teoritis diharapkan dapat mengungkap dan memberi gambaran komprehensif mengenai pemikiran

Syafii Maarif tentang pluralisme agama, mengingat penelitian tentang pemikirannya dalam konteks ini belum dilakukan orang. Oleh karena itu, penelitian ini dinilai penting dan merupakan wilayah penelitian yang perlu dilakukan.

3. Penelitian ini secara praktis diharapkan dapat menjadi model bagi umat Islam (khususnya) dan masyarakat (umumnya): Pengurus Gereja, Pengurus Vihara, dan instansi-instansi tertentu seperti: Perguruan Tinggi, Departemen Agama, Departemen Pendidikan Nasional, dalam memahami dan mengembangkan wawasan pluralisme agama.

F. Metode Penelitian

a. Jenis Penelitian

Studi ini merupakan penelitian kepustakaan dengan menggunakan landasan berpikir rasionalistik. Cara berpikir seperti ini menggunakan kemampuan berargumentasi secara logis yang dibangun berdasarkan sekumpulan data beserta pemaknaannya. Dilihat dari jenis penelitiannya, maka penelitian ini adalah penelitian kualitatif.[70] Sementara dilihat dari objek kajian dan orientasi yang hendak dicapai, maka penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan *(library research).* Penelitian pustaka mengandalkan datanya dari buku, jurnal, arsip, dokumen, *news* dan tulisan-tulisan lain. Namun berkat perkembangan teknologi informasi, makna perpustakaan ruang lingkupnya bertambah luas,

[70] Penelitian kualitatif diartikan dengan penelitian yang tidak mengadakan perhitungan. Lihat, Lexy J. Moeloeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosda, 2007), 3.

yaitu mencakup pula media elektronik seperti: internet, film dokumenter dan *cyber library*.

b. Sumber Data Penelitian

Data dalam penelitian ini dikelompokkan menjadi dua jenis, yaitu: Pertama, data primer. Data ini diperoleh dari karya-karya tulis Syafii Maarif serta pernyataan-pernyataannya dengan dibatasi pada Islam dan pluralisme agama, baik dalam bentuk buku, jurnal, maupun tulisan-tulisan populer. Untuk mendapatkan perkembangan terbaru dan konfirmasi atas pemikiran yang sudah digulirkannya, maka dilakukan wawancara mendalam *(indepth interview)* dengan subjek yang bersangkutan. Kedua, data sekunder. Data ini diperoleh dari karya-karya para tokoh tentang Syafii Maarif dan pemikiran-pemikirannya. Seperti pada data primer, data pada sumber sekunder ini dihimpun dari buku, jurnal, tulisan-tulisan populer maupun yang hanya bersifat *news.* Data sekunder ini juga diperkaya dengan kritik dan komentar para tokoh lintas agama tentang gagasan dan gerakan yang dilakukannya.

c. Pendekatan

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah hermeneutika sosial.[71] Hermeneutika jenis ini diartikan sebagai pemahaman sekaligus pemaknaan terhadap tindakan-tindakan sosial dan personal yang dilakukan seorang individu *(interpretation of human personal and social actions).* Richard E. Palmer menambahkan bahwa hermeneutika sosial juga membahas gagasan-gagasan seseorang yang tertuang dalam berbagai

[71] Stephen W. Little John dan Karen A. Foss, *Theories of Human Communication* (California: Wadsworth Publishing Company, 2005), 128, 310-311.

tulisan.[72] Hermeneutika sosial merupakan salah satu cabang dari hermeneutika secara umum. Ada beberapa cabang hermeneutika yang lain, yaitu: hermeneutika teks yang disebut *exegesis* dan hermeneutika kesusastraan yang disebut *philology*.[73] Hermeneutika sosial memberikan dasar yang kuat untuk memahami subjek yang menjadi fokus penelitian secara lebih utuh. Keutuhan didapatkan melalui upaya pemaknaan atau interpretasi tidak saja terhadap personalitas yang bersangkutan dalam bentuk lontaran-lontaran pemikirannya saja, tetapi juga terhadap aksi sosialnya yang juga menjadi elemen penyempurna pemikirannya.

Dalam hermeneutika sosial, unsur interpretasi merupakan kegiatan yang paling esensial. Interpretasi tidak dapat dilakukan secara subjektif, melainkan bertumpu pada evidensi objektif. Dengan demikian, interpretasi itu berguna untuk menemukan maksud yang dimiliki pelaku.[74] Interpretasi seseorang terhadap teks atau kenyataan sosial selalu ditentukan oleh beberapa variabel yang mengitarinya, yaitu: Pertama, pembacaan seseorang terhadap literatur. Kedua, *setting social* atau latar belakang. Ketiga, latar belakang pendidikan atau disiplin ilmu yang dikuasai. Keempat, pengalaman dan karakteristik personal. Kelima, perubahan kondisi-kondisi politik, ekonomi dan sosio kultural. Variabel-variabel tersebut tidak dapat diabaikan terutama saat kita bermaksud secara lebih tajam dan jernih mengkaji pemikiran dan tindakan sosial seseorang.[75]

---

[72] Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northen University Press, 1969), 33-45.

[73] Stephen W. Little John dan Karen A. Foss, *Theories,* 128.

[74] Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), 64.

[75] Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam*, 65.

d. Teknik Pengumpulan Data

Sesuai dengan jenis penelitiannya, teknik pengumpulan data dilakukan di ruang-ruang perpustakaan. Tekniknya dengan mengumpulkan dan memilah-milah data di perpustakaan berdasarkan tema-tema yang relevan. Tema itu kemudian diklasifikasi berdasarkan nilai atau mutu dan mencari relevansinya dengan topik penelitian ini.

e. Teknik Analisis Data

Setelah data terhimpun, studi ini memanfaatkan secara maksimal analisis wacana[76] sebagai perangkat analisisnya. Analisis tersebut dimaksudkan untuk menempatkan teks dalam konteksnya yang utuh, holistik, melalui pertautan antara analisis pada jenjang teks dengan analisis terhadap konteks pada jenjang yang lebih tinggi. Analisis wacana tersebut dimaksimalkan tidak hanya untuk mengungkap apa *(what)* isi dari pesan atau teks komunikasi, melainkan juga bagaimana *(how)* pesan itu disampaikan sehingga terlihat lebih jelas makna dari teks yang dimaksud. Dengan demikian, setelah data diuraikan apa adanya, maka yang berperan di sini adalah analisis tersebut sehingga corak sajian datanya berbentuk deskriptif analitis.[77] Teknik penulisan ini

---

[76] Analisis wacana merupakan serangkaian analisis terhadap serangkaian kalimat yang membentuk organisasi bahasa yang saling berkaitan, baik pesan yang terkandung di dalamnya maupun bentuk-bentuk bahasa yang digunakan untuk mengungkapkan pesannya. Adapun bagian-bagian dari wacana yang menjadi objek analisis, beragam bentuknya; bisa bab-bab bila wacana tersebut berupa buku, sub pokok bahasan bila berbentuk artikel, maupun berbentuk paragraf bila berbentuk sebuah wacana ekspositori. Lihat Abdul Manaf, *Strategi Membaca Pemahaman Wacana Berbahasa Inggris,* sebagaimana dikutip oleh Akh. Muzakki, *Sang Pahlawan Reformasi: Mengupas Pemikiran Agama dan Politik* (Jakarta: Lentera, 2004), 186.

[77] Akh. Muzakki, *Sang Pahlawan Reformasi,* 46-47.

berpedoman pada buku Kate L. Turabian (1893-1987), *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertation (2007).*[78]

G. Sistematika Penulisan

Bab I pendahuluan. Di dalamnya menjelaskan latar belakang masalah dan rumusan masalah yang diangkat dalam penelitian ini. Bab ini menjelaskan bahwa pluralisme agama akan memberikan wawasan kepada setiap penganut agama bahwa ia hidup berdampingan dengan orang yang beragama lain dan mesti menghargai perbedaan. Sebaliknya, jika seorang penganut agama merasa bahwa ia hidup sendirian dan selalu memaksakan keyakinannya kepada yang lain, agama hanya akan menjadi mesin bagi lahirnya berbagai keresahan sosial. Bab ini juga mengurai penelitian terdahulu yang pernah dilakukan, tujuan yang hendak dicapai, signifikansi penelitian, dan metodologi yang digunakan.

Bab II menguraik kerangka paradigmatik pluralisme Agama. Bab ini secara rinci membahas tentang perdebatan definisi pluralisme agama. Selain itu, bab ini menguraikan paradigma teologis tentang agama-agama. Bab ini juga memetakan posisi Syafii Maarif dalam kaitannya dengan paradigma teologis agama-agama dan diferensiasi pemikirannya dengan beberapa tokoh pluralisme di Indonesia. Di akhir bab ini dijelaskan bagaimana Islam secara teo-historis merekam pluralisme agama itu.

Bab III membahas biografi Syafii Maarif. Bagian ini menjelaskan implikasi kultur Minang terhadap perkembangan pribadi Syafii Maarif. Bab ini juga menguraikan evolusi intelektual yang dialaminya, metode yang dipakai Syafii Maarif

---

[78] Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertation* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

dalam melahirkan berbagai gagasannya. Selain itu, bab ini menganalisis karya-karya yang sudah dilahirkan. Karya-karya ini amat penting ditelusuri, mengingat bentuk dan warna pemikiran sang tokoh terekam di dalamnya.

Bab IV membahas etika religius yang melandasi konstruksi pemikiran Syafii Maarif. Bagian ini menguraikan signifikansi autentisitas dalam beragama. Selain itu, model Islam yang harus dikembangkan dalam masyarakat majemuk adalah *raḥmatan li al-'ālamīn* di mana Islam dapat menjadi rahmat bagi siapa saja. Bab ini juga membahas prinsip-prinsip yang dikemukakan Syafii Maarif dalam membangun hubungan antar umat beragama.

Bab V membahas instrumen-instrumen yang dipromosikan Syafii Maarif bagi pengembangan pluralisme agama. Di dalamnya diuraikan sistem pemerintahan demokratis, Pancasila sebagai perekat sosial, signifikansi dialog antar umat beragama dan kerjasama yang mesti dijalin. Bab ini juga menguraikan eksistensi para pemuka agama dan peran *civil Islam* dalam mengawal perkembangan pluralisme agama. Bab ini diakhiri dengan pembahasan mengenai tantangan terhadap perkembangan pluralisme agama dan perlunya kewaspadaan terhadap budaya beragama yang eksklusif, sebab budaya itu dapat bermuara pada tindakan radikal yang mengatasnamakan agama.

Bab VI kesimpulan. Bab ini menyimpulkan seluruh pembahasan yang dipaparkan pada bab-bab sebelumnya. Bab ini juga memberikan jawaban terhadap masalah-masalah yang menjadi fokus penelitian ini. Bab akhir ini juga dilengkapi dengan sejumlah saran dan rekomendasi yang berguna bagi pertumbuhan dan perkembangan pluralisme agama, khususnya di Indonesia, atau penelitian selanjutnya.

BAB II
KERANGKA PARADIGMATIK PLURALISME AGAMA

A. Perdebatan Akademik Seputar Definisi

Pluralisme merupakan kata yang memiliki lebih dari satu arti. Dalam kamus *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary (2003)* pluralisme diartikan: Pertama, memegang dua atau lebih jabatan pada saat yang sama. Kedua, kualitas atau keadaan jamak. Ketiga, (a). Teori yang menjelaskan bahwa ada lebih daripada satu atau lebih daripada dua kebenaran *(ultimate reality)*. (b). Teori yang menjelaskan bahwa realitas terdiri dari beragam *(plurality)* entitas. Keempat, (a). Keadaan dalam sebuah masyarakat yang di dalamnya beragam kelompok etnik, ras atau keagamaan dapat mempertahankan kultur atau kepentingan mereka. (b). Konsep, doktrin atau kebijakan yang menangani keadaan ini.[1] Dalam kamus *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English (1989)* pluralisme berarti: Pertama, masyarakat yang terdiri dari beragam ras, pandangan politik dan agama. Kedua, pandangan yang menyatakan bahwa keragaman itu dapat hidup secara damai.[2]

Sementara dalam kamus *The Contemporary English-Indonesian Dictionary (2002)* pluralisme berarti: Pertama, sifat keadaan jamak. Kedua, keadaan di mana kelompok yang besar dan kelompok yang kecil dapat mempertahankan identitas mereka di dalam masyarakat tanpa menentang kebudayaan yang dominan.

---

[1] Merriam-Webster, *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary, Eleventh Edition* (Massachussets: Merriam-Webster, Incorparated, 2003), 955.

[2] AS. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 953.

Ketiga, penganut atau pendukung pluralisme. Keempat teori filsafat yang mengatakan bahwa kenyataan terdiri dari dua unsur atau lebih. Kelima, suatu sistem di mana seseorang memegang dua jabatan atau lebih sekaligus, terutama yang menguntungkan.[3] Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia (1988)* pluralisme diartikan dengan hal yang mengatakan jamak atau tidak satu.[4] Lebih lanjut dalam buku Robert Audi *The Cambridge Dictionary of Philosophy (1999),* dijelaskan bahwa kata pluralisme merupakan pandangan dunia yang menekankan diversitas ketimbang homogenitas, multiplisitas ketimbang unitas dan perbedaan daripada persamaan.[5]

Berbagai arti ini menunjukkan bahwa kata "pluralisme" digunakan dalam konteks yang cukup luas. Kata tersebut tidak hanya menunjukkan sebuah paham yang digunakan dalam konteks keagamaan, tapi juga dalam konteks politik, ras, kebudayaan atau jabatan tertentu. Di sini belum terlihat secara jelas apakah kata tersebut digunakan dalam konteks kajian agama atau selainnya. Kata "pluralisme" itu menjadi jelas ketika ditambah dengan kata "agama" setelahnya sehingga menjadi "pluralisme agama". Istilah asing yang digunakan untuk menunjukkan "pluralisme agama" adalah: *"religious pluralism"* (Inggris) dan *"al-ta'addudiyyah al-dīniyyah"* (Arab)[6] yang diartikan dengan "paham keragaman agama". Namun dalam konteks kajian agama, kata "pluralisme"

---

[3] Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesian Dictionary* (Jakarta: Modern English Press, 2002), 1436.

[4] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 691; Gerald O'Collins dan Edward G. Farrugia, *Kamus Teologi* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 257-258.

[5] Robert Audi, ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 714-715.

[6] Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif, 2005), 11-12.

tanpa diikuti oleh kata "agama" biasanya digunakan untuk menunjukkan "pluralisme agama" itu sendiri. Di antara para tokoh yang menggunakan hal itu adalah: Syafii Maarif, Azyumardi Azra dan Anis Malik Thoha.[7] Selain kata pluralisme ada pula kata pluralitas. Dalam kamus *Merriam Webster's Collegiate Dictionary (2003),* pluralitas *(plurality)* diartikan dengan *"the state of being plural or the state of being numerous*/keadaan yang menunjukkan jamak atau banyak.[8]

Dari segi istilah, para ahli agama mengemukakan pandangan yang cukup beragam tentang definisi dari kata pluralisme agama tersebut. Menurut Farid Esack, pluralisme agama merupakan sebuah penghargaan dan penerimaan berbagai perbedaan agama daripada sekadar sebuah toleransi. Ia menegaskan bahwa pluralisme agama mensyaratkan sikap terbuka dan mengakui bahwa selain agama yang dianut seseorang ternyata terdapat agama-agama lain yang bertujuan sama sebagai jalan mengabdi kepada Tuhan. Esack menegasikan jalan tunggal menuju Tuhan.[9]

Bagi John Hick, secara fenomenologis istilah pluralisme agama mengacu kepada kenyataan bahwa sejarah agama-agama menunjukkan keragaman tradisi dan keragaman variasi yang terdapat di dalam masing-masing agama. Sementara secara filosofis menurutnya, istilah pluralisme agama mengacu kepada sebuah teori relasi tertentu di antara tradisi-tradisi tersebut dengan

---

[7] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009)*,* 28; Azyumardi Azra, "Religious Pluralism in Indonesia", dalam Azyumardi Azra dan Wayne Hudson, ed., *Islam Beyond Conflict: Indonesian Islam and Wertern Political Theory* (London: Ashgate, 2008), 114; Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Depok: Perspektif, 2005), vii.

[8] Merriam-Webster, *Merriam-Webster's,* 955.

[9] Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publication, 1998), xii.

tuntutan-tuntutan *(claims)* yang berbeda dan saling bersaing. Teori tersebut menguraikan bahwa agama-agama besar dunia memiliki konsepsi dan persepsi yang beragam terhadap masalah eskatologis.[10]

Muhammad Legenhausen menjelaskan bahwa ada beberapa kategori pluralisme yang perlu dipahami: Pertama, pluralisme moral yang membentuk ajakan untuk menyebarkan toleransi antar penganut agama. Kedua, pluralisme religius soteriologis *(soteriological religious pluralism).* Yaitu, ajaran yang menjelaskan bahwa umat beragama di luar agama tertentu dapat memperoleh keselamatan. Ketiga, pluralisme religius epistemologis *(epistemological religious pluralism).* Yaitu umat beragama tertentu memiliki kebenaran yang lebih baik dibanding dengan umat beragama lainnya. Keempat, pluralisme religius aletis *(alethic religious pluralism).* Pluralisme ini menegaskan bahwa setiap agama dapat memperoleh keselamatan dengan status yang sederajat dengan agama-agama lainnya. Kelima, pluralisme religius deontis *(deontic religious pluralism).* Yaitu pluralisme yang tampil dalam kehendak Tuhan untuk mengikuti suatu agama.[11]

Menurut Gamal al-Banna, pluralisme agama didefinisikan sebagai sebuah sikap mengakui eksistensi agama-agama lain. Ia menekankan bahwa pengakuan itu tidak hanya sebatas menerima kenyataan akan adanya keragaman, melainkan setiap umat

---

[10] John Hick, "Religious Pluralism", dalam Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion, Vol. II* (New York: Macmillan, 1995), 331.

[11] Muhammad Legenhausen, *Satu Agama atau Banyak Agama: Kajian tentang Liberalisme dan Pluralisme (Islam and Religious Pluralism),* diterjemahkan oleh Arif Mulyadi (Jakarta: Lentera, 2002), 8-11.

beragama siap dan bersedia untuk hidup berdampingan secara damai dan secara sosiologis dapat bekerja sama.[12]

Sementara itu, Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah memberikan tiga pengertian: Pertama, dengan kata itu dimaksudkan bahwa umat beragama itu majemuk, jadi pluralisme agama berarti *actual plurality* atau kebhinnekaan seperti pluralitas masyarakat Indonesia, yang berarti di dalam masyarakat Indonesia dikenal banyak agama. Kedua, pluralisme mengandung konotasi politik, sehingga maknanya sinonim dengan sekularisme dalam salah satu pengertiannya. Ketiga, merujuk kepada suatu teori agama yang pada pada prinsipnya menyatakan bahwa semua agama pada akhirnya menuju kepada suatu kebenaran yang sama.[13]

Istilah pluralisme agama ini juga dijelaskan dalam *Encyclopedia of World Religions (2006)*, bahwa pluralisme agama

---

[12] Gamal al-Banna, *Pluralitas dalam Masyarakat Islam (al-Ta'addudiyyat fī al-Mujtama' al-Islāmī),* diterjemahkan oleh Tim Mata Air Publishing (Jakarta: Mata Air Publishing, 2006), 19.

[13] Sekularisme dalam konteks ini mempunyai dua pengertian: 1). Memisahkan agama dari urusan publik dan sekaligus anti agama, dan 2). Negara tidak mengidentifikasi diri kepada agama tertentu, tetapi Negara menghormati dan memberikan kesempatan yang sama bagi semua agama untuk berkembang, seperti India, yang dikatakan sebagai Negara sekuler dalam pengertian kedua, tetapi sekaligus religius. Begitu pula dengan Indonesia yang tidak mengidentifikasi diri kepada agama tertentu, tetapi menghormati seluruh agama bahkan ikut mengembangkan dan menyuburkannya. Lihat uraiannya dalam Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Alquran: Tentang Hubungan Sosial antar Umat Beraga*ma (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000), 19. Tiga rumusan itu dapat disimpulkan ke dalam dua domain, yaitu: Pertama, pluralisme sosiologis. Kedua, pluralisme teologis. Pluralisme sosiologis meniscayakan bahwa pluralisme agama merupakan kenyataan sosiologis yang harus diterima apa adanya. Sementara pluralisme teologis merupakan sebuah pengakuan bahwa setiap agama membawa dan memberikan keselamatan tersendiri bagi para penganutnya. Pluralisme dalam pengertian pertama dalam batas-batas tertentu tidak menimbulkan perdebatan panjang. Namun ketika pembicaraan menyangkut makna pluralisme yang kedua, maka hal itu akan melahirkan perdebatan panjang. Lihat Michael Barnes, "Religious Pluralism", dalam John Hinnel, ed., *The Routledge Companion to the Study of Religion* (New York: Routledge, 2010), 426-436.

adalah penerimaan terhadap agama-agama di luar tradisi keagamaan yang dianut seseorang sebagai agama yang juga memiliki kebenaran dan selamat.[14] Demikian pula di dalam *Encyclopedia Americana (2001*) dijelaskan bahwa pluralisme agama menunjukkan keserbaragaman kelompok-kelompok agama yang ada di masyarakat.[15]

Sementara itu, Majelis Ulama Indonesia (MUI) memberikan definisi pluralisme agama sebagai suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif; oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain adalah salah. Pluralisme agama juga mengajarkan bahwa semua agama akan masuk dan berdampingan di surga.[16]

Senada dengan definisi yang diberikan MUI, Anis Malik Thoha menjelaskan bahwa pluralisme agama pada awalnya digunakan sebagai sebuah gerakan untuk menjadi penengah dari pihak-pihak yang bertentangan, namun lambat laun akan bermetamorfosis menjadi wadah untuk menyamakan semua agama. Ada empat hal yang pada akhirnya melahirkan teori pluralisme agama yaitu: Pertama, humanisme sekular *(secular humanism).* Kedua, teologi global *(global theology).* Ketiga, sinkretisme *(syncretism).* Keempat hikmat abadi (*Sophia perennis*

---

[14]Johannes P. Schade, ed., *Encyclopedia of World Religions* (Amsterdam: Foreign Media Books, 2006), 751.

[15] Donal C. Wiliams, *Encyclopedia Americana* (Connecticut: Grokier, 2001), 258.

[16] "Pluralisme, Liberalisme dan Sekulerisme Agama", didapat dari http://www.mui.or.id [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 27 September 2011).

atau *perennial philosophy).* Keempat tren tersebut berujung pada sebuah kesimpulan bahwa semua agama sama.[17]

Adian Husaini menjelaskan bahwa pluralisme agama adalah paham yang memandang bahwa semua agama adalah jalan yang sama-sama sah menuju Tuhan yang sama. Menurut penganut paham ini semua agama adalah jalan yang berbeda-beda menuju Tuhan yang sama. Atau mereka menyatakan bahwa agama adalah persepsi manusia yang relatif terhadap Tuhan yang mutlak, sehingga karena kerelativannya maka setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim atau meyakini bahwa agamanya lebih benar atau lebih baik dari agama lain; atau mengkalim bahwa agamanya sendiri yang benar.[18]

Dari keragaman definisi pluralisme agama tersebut, ada empat hal penting yang perlu digarisbawahi: Pertama, definisi tentang pluralisme agama tidak monolitik, dengan kata lain terdapat perbedaan definisi di dalam pluralisme agama. Di sini dapat dipahami bahwa pluralisme agama tidak dapat ditarik hanya pada sebuah makna. Kedua, pluralisme agama meniscayakan adanya keragaman bukan persamaan. Ketiga, pluralisme agama mensyaratkan lahirnya kesadaran bahwa agama diturunkan untuk kemaslahatan manusia. Karenanya setiap umat beragama harus memaknai secara positif berbagai agama yang ada. Keempat, pluralisme agama mengharuskan terciptanya sebuah ruang dialog dan kerjasama sosial bagi kepentingan bersama.

---

[17] Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme*, 2-3.

[18] Adian Husaini "Pluralisme Agama Musuh-Musuh Agama: Pandangan Katolik Hindu dan Islam terhadap Paham Pluralisme Agama", 3. Didapat dari http://www.adianhusaini.com [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 4 Januari 2012).

Secara garis besar, berbagai definisi mengenai pluralisme agama itu dapat dikelompokkan kedalam dua wilayah pembahasan, yaitu: wilayah teologis dan wilayah sosiologis. Pengelempokan seperti ini di antaranya digunakan oleh Thomas Banchoff dalam tulisannya "Introduction: Religious Introduction in World Affairs 2008". Ia menyatakan bahwa secara teologis pluralisme agama didefinisikan sebagai harmoni, pertemuan atau kemungkinan terdapatnya keselarasan berbagai tradisi (ajaran) agama sebagai kebalikan dari eksklusivisme beragama. Sementara secara sosiologis ia mendefinisikan pluralisme agama sebagai paham yang menunjukkan diversitas dari tradisi-tradisi keagamaan yang terdapat dalam ruang sosial atau kultural yang sama. Pluralisme agama secara sosiologis tidak membahas berbagai jalan menuju kepada kebenaran sebagaimana yang dibahas dalam pluralisme teologis, namun ia lebih mengacu pada diversitas sosial dan agama yang dieksplorasi melalui analisis sosiologis.[19]

Istilah pluralisme agama itu sendiri kerap menimbulkan perdebatan hangat, sebagai konsekuensinya muncul dua aliran baik yang setuju[20] maupun menolak.[21] Sejak keluarnya fatwa MUI tentang keharaman pluralisme, liberalisme dan sekularisme pada 2005, masyarakat tampaknya tidak sepenuhnya menyetujui fatwa tersebut. Terkait dengan hal ini, banyak juga intelektual yang

[19] Thomas Banchoff, "Introduction: Religious Introduction in World Affairs" dalam Thomas Banchoff, ed., *Religious Pluralism: Globalization and World Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 4-5.

[20] Lihat Suratno, "Pluralitas Makna Pluralisme (Agama)", [home page on-line], didapat dari http://islamlib.com/; Internet (diakses tanggal 04 Januari 2011).

[21] Lihat "Islam Tolak Pluralisme, Tapi Dukung Pluralitas", [home page on-line], didapat dari http://salmanitb.com/2010/02/; Internet (diakses tanggal 04 Januari 2011).

kemudian memberikan respons balik terhadap fatwa itu.[22] Di antara yang memberi respons terhadap fatwa itu adalah M. Dawam Rahardjo. Ia mencoba memaparkan berbagai perspektif tentang pluralisme agama. Poin penting dari penelusurannya adalah bahwa pluralisme tidak bisa digiring hanya dalam suatu perspektif sebagaimana yang menjadi dasar pertimbangan MUI. Ia menegaskan bahwa dalam menghadapi keragaman dibutuhkan suatu paham pluralisme (*pluralism is needed to deal with plurality*/pluralisme diperlukan untuk berhubungan dengan pluralitas). Tentu akan menyulitkan jika di satu pihak pluralitas diterima sebagai sebuah realitas, sedangkan di pihak lain pluralisme ditolak sebagai suatu paham.[23]

Pemahaman yang hampir sama dikemukakan pula oleh Franz Magnis Suseno. Ia menjelaskan bahwa pluralisme merupakan sikap seseorang dalam mengelola pluralitas secara positif. Ia menambahkan bahwa seorang pluralis akan menghormati orang lain untuk hidup dengan indentitas yang dimilikinya, baik etnik,

---

[22] Lihat Ahmad Syafii Maarif, "Mendudukkan Pluralisme Agama", [home page on-line], didapat dari http://images.akmal.multiply.multiplycontent.com/; Internet (diakses tanggal 04 Januari 2011).

[23] Lihat M. Dawam Rahardjo, "Kata Pengantar", dalam Budhy Munawar Rahman, *Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* (Jakarta: Grasindo, 2010), xxi-lxi. Dengan demikian, sejak pada wilayah konstruksi atau pemahaman, baik disadari atau tidak, umat beragama telah membuat jarak sosial dengan kelompok lain. Konsep jarak sosial untuk menggambarkan tingkat penerimaan yang berpengaruh terhadap pola interaksi seseorang dengan orang lain. Oleh karena sejak dari pemahaman telah terjadi teritorialisasi, maka pada masing-masing kelompok agama merasa enggan melakukan interaksi sosial secara terbuka. Dari perspektif sisi problematik dalam keragaman agama, masyarakat agama sebenarnya membutuhkan plraulisme agar hubungan antar umat beragama terhindar dari disharmoni dan konflik. Pernyataan ini memang tidak sejalan dengan pendirian MUI yang justru menolak pluralism; Lihat pula "Kala MUI Mengharamkan Pluralisme", [home page on-line], didapat dari http://maula nusantara.wordpress.com/2007/09/19/kala-mui-mengharamkan-pluralisme/; Internet (diakses tanggal 04 Januari 2011).

kultur atau agama yang diyakininya.[24] Di sini, baik Rahardjo maupun Suseno setuju bahwa pluralisme merupakan sesuatu yang inheren dengan pluralitas. Pluralitas itu sendiri senantiasa dalam keadaan pasif. Ia akan bersifat aktif dan menjadi dinamis manakala berada dalam bingkai pluralisme.

Diana L. Eck turut menjelaskan kaitan antara pluralisme dan pluralitas itu. Menurutnya, pluralitas merupakan pemberian Tuhan sementara pluralisme adalah pergumulan kreatif dan intensif terhadap pluralitas itu. Pluralisme merupakan sebuah prestasi bersama dari kelompok agama dan budaya untuk menciptakan apa yang ia sebut *common society* (masyarakat bersama). Ia juga menjelaskan bahwa antara pluralisme dan pluralitas adalah sesuatu yang berbeda namun tidak dapat dipisahkan: "*Pluralism is not the sheer fact of plurality alone, but is active engagement with plurality*/pluralisme itu bukan sekadar fakta mengenai pluralitas melainkan keterlibatan aktif dalam mengelola pluralitas itu".[25] Pemaparan Diana L. Eck ini semakin memperjelas pentingnya pluralisme tersebut. Dari beberapa pandangan mengenai keterkaitan antara pluralisme dan pluralitas tidak ada sesuatu yang dianggap kontroversial dan membahayakan sebagaimana diasumsikan oleh kebanyakan orang.

Jika dicermati, MUI sesungguhnya menerima konsep pluralisme agama dalam konteks sosiologis yang kemudian diistilahkannya dengan pluralitas. Penolakan MUI terhadap pluralisme agama lebih tertuju pada arti teologis yang di dalamnya

---

[24] Franz Magnis Suseno, *Etika Kebangsaan Etika Kemanusiaan: Refleksi 79 Tahun Sesudah Sumpah Pemuda* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 27-28.

[25] Diana L. Eck, *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras* (Boston, MA: Beacon Press, 2003), 191-192.

terkandung: kebenaran-kebenaran yang terdapat di dalam agama selain Islam, agama selain Islam merupakan jalan keselamatan, atau agama-agama selain Islam merupakan jalan yang sah menuju Tuhan. Sementara pada tataran sosiologis, baik pihak yang setuju maupun yang menolak istilah tersebut dapat dipertemukan secara substansial mengingat pluralisme agama dalam wilayah tersebut berarti menerima keragaman etnik, budaya dan agama yang bermuara pada kemauan untuk hidup bersama dan menjalin dialog dan kerjasama. Perbedaan tersebut sebenarnya lebih terletak pada makna dan tujuan pluralisme agama itu sendiri. Namun demikian, jika MUI mendefinisikan pluralisme agama sebatas menyamakan semua agama dan adanya keselamatan di dalam agama-agama lain, maka definisi pluralisme agama yang dikemukakan oleh MUI masih dapat didiskusikan lebih lanjut.

Dalam konteks ini, ada beberapa kata yang berkaitan dengan istilah pluralisme yaitu: pluralitas *(plurality)*,[26] keragaman *(diversity)*,[27] dan multikulturalisme *(multiculturalism)*.[28] Meskipun secara umum ketiga kata itu mempresentasikan hal yang sama namun memiliki aksentuasi berbeda. Pluralitas *(plurality)* mengandaikan adanya hal-hal yang lebih dari satu *(many)*; keragaman *(diversity)* menunjukkan bahwa keberadaan yang "lebih dari satu" itu berbeda-beda, heterogen, dan bahkan tidak dapat disamakan. Pluralitas sekadar merepresentasikan adanya kemajemukan (yang lebih dari satu). Sedangkan multikulturalisme

---

[26] Lihat Ian S. Markham, *Plurality and Christian Ethics: New Studies in Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

[27] Lihat Catskill Area Writers, *Diversity: A Collection of Memoirs, Poems and Short Stories* (Monticello, N.Y: Catskill Area Writers, 2008).

[28] Lihat Will Kymlica, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

(multiculturalism) memberikan penegasan bahwa dengan segala perbedaan itu mereka sama dan setara di dalam ruang publik.[29] Multikulturalisme menjadi semacam respons kebijakan baru terhadap keragaman *(diversity)*. Dengan kata lain, adanya komunitas-komunitas yang berbeda saja tidak cukup, sebab yang terpenting adalah bahwa semua komunitas itu diperlakukan sama oleh negara.[30] Hanya saja, menurut Syafii Maarif, multikulturalisme itu sendiri secara substansial sama dengan istilah pluralisme di era modern.[31]

B. Paradigma Teologis tentang Agama-agama

Secara teologis, paradigma yang diberikan setiap penganut agama kepada para penganut agama lain tidaklah seragam. Menurut Ninian Smart (1927-2001), paradigma tersebut dapat dipetakan ke dalam lima kategori: Pertama, eksklusivisme absolut, paradigma yang melihat bahwa kebenaran hanya ada pada agamanya sendiri. Agama orang lain salah. Paradigma semacam ini merupakan cara pandang mayoritas umat beragama di dunia. Kedua, relativisme absolut, paradigma yang melihat bahwa setiap

---

[29] Lihat Mujtahid, "Kurikulum Berbasis Multikultural", didapat dari http://www.uin-malang.ac.id/ [home page on-line]; Internet (diakses 11 Juni 2011). Pembahasan yang lebih mendalam lihat Tariq Modood, *Multiculturalism* (Cambridge: Polity Press, 2007); David Theo Golberg, ed., *Multiculturalism: A Critical Reader* (Cambridge: Basil Blackwell Ltd., 1994); Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt: Toward a Secular Theocracy* (Columbia: University of Missoury Press, 2002).

[30] Lihat Victoria Neufeldt dan Fernando de Mello Vianna, *Webster's New World Dictionary for Indonesian Users English-Indonesia* (Jakarta: Modern English Press, 1991), 162; Robert Audi, ed., *The Cambridge Dictionary,* 714-715; Adam Kuper dan Jessica Kuper, The Social Science Encyclopedia (London dan New York: Routledge, 617-618; Longman, *Dictionary of Contemporary English* (London: Langmas, 2001), 393.

[31] Lihat Ahmad Syafii Maarif, "Reactualising Humanistic Values in Contemporary Muslim Society", 1-9. Didapat dari http://www.muis.gov.sg/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 26 Maret 2011).

agama memiliki kebenaran, tetapi tidak bisa diperbandingkan karena setiap akan membandingkan orang harus menjadi "orang dalam", sehingga harus melebur menjadi penganut agama yang akan diamati dan dibandingkan. Ini sulit dilaksanakan bahkan nyaris tidak mungkin. Ketiga, pluralisme hegemonik, paradigma yang menyatakan bahwa terdapat kebenaran dalam setiap agama, tetapi kebenaran yang paling sempurna ada pada agamanya sendiri. Agama lain memiliki kebenaran tetapi tidak sebagai dalam agamanya. Keempat, pluralisme realistik, paradigma yang menyatakan bahwa setiap agama memiliki posisi yang sama dalam kebenaran. Kelima, pluralisme regulatif, paradigma yang menyatakan bahwa pada suatu saat setiap agama akan mengalami evolusi.[32]

Menurut Alan Race, paradigma tersebut dapat dipetakan ke dalam tiga kategori: eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme.[33] Dalam konteks kajian Islam, paradigma tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut: Pertama, paradigma eksklusivisme menyatakan bahwa kebenaran dan keselamatan hanya ada di dalam agama Islam. Kedua, paradigma inklusivisme menyatakan bahwa kebenaran dan keselamatan terbaik ada di dalam Islam, meskipun ada kebenaran dan keselamatan di dalam agama-agama lain. Islam menyempurnakan agama-agama lain itu. Ketiga, paradigma

---

[32] Ninian Smart, "Pluralism," dalam Donald W. Musser dan Joseph L. Price, *A New Handbook of Christian Theology* (Nashville: Abingdon Press, 1992), 362.

[33]Karena alasan kesulitan mendapatkan buku tersebut, penulis mengutipnya dari Daniel L. Miglior, *Faith Seeking Undertanding: An Introduction to Christian Theology* (Michigan: Wm.B. Eeermands Publishing Co., 2004), 306-307. Penulis buku itu mengutip dari Alan Race, *Christian and Religious Pluralism* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Book, 1982). Informasi mengenai tipologi ini dapat pula dilihat dalam Perry Schmidt-Leukel, "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology Clarified and Reaffirmed", dalam Paul F. Knitter, ed., *The Myth of Religious Superiority: Multifaith Explorations of Religious Pluralism* (New York: Orbis Books, 2005), 13.

pluralisme menyatakan bahwa kebenaran dan keselamatan tidak hanya terdapat di dalam Islam, melainkan juga terdapat di dalam agama-agama lain.[34]

Paradigma eksklusivisme merupakan pandangan yang paling dominan dari zaman ke zaman dan terus dianut hingga dewasa ini. Sikap ini terutama dikembangkan berdasarkan ayat-ayat di dalam Alquran seperti: *"Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam…"*;[35] *"Barangsiapa mencari agama selain Islam, maka sekali-kali tidak akan diterima…"*.[36] Sementara ayat lain yang selalu dikutip adalah: *"Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka…"*[37] Inilah di antara ayat-ayat Alquran yang selalu dijadikan dasar pembedaan antara Muslim dan non Muslim.[38]

Paradigma inklusivisme dimulai dengan penggalian makna Islam *(islām)*, bukan sebagai *organized religion* (agama terlembaga), tetapi menggalinya dari perspektif runahi. *Islām* dalam konteks ini artinya pasrah sepenuhnya kepada Allah. Menurut para pendukung paradigma ini, kepasrahan tersebut merupakan inti ajaran agama yang benar di sisi Allah. Karena itu, semua agama yang benar disebut Islam. Alquran memang mengatakan bahwa Nabi Nuh mengajarkan *islām*, dan mewasiatkan hal itu kepada anak turunannya termasuk kepada anak turunan Ya'qub atau Israil.[39] Di antara anak Ya'qub adalah

---

[34] Lihat Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: Grasindo, 2010), 23-24.

[35] QS. Ali-'Imrān/ 3: 19.

[36] QS. Ali-'Imrān/ 3: 85.

[37] QS. Al-Baqarah/ 2: 120.

[38] Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Pluralisme,* 24.

[39] QS. Al-Baqarah/ 2: 130-132.

Yusuf, yang berdoa kepada Allah agar kelak mati sebagai seorang Muslim (yang ber-*islām*).[40] Dan semua para Nabi Bani Israil (anak turunan Ya'qub) ditegaskan dalam Alquran sebagai orang-orang yang menjalankan *islām* kepada Allah.[41] Tidak mengherankan, kalau kemudian dikembangkanlah suatu teologi Islam inklusif yang didasarkan pada Alquran.[42]

Paradigma pluralisme percaya bahwa setiap agama mempunyai jalan keselamatannya sendiri, karena itu klaim Islam sebagai satu-satunya jalan (sebagaimana yang dijelaskan pada paradigma eksklusivisme) atau yang melengkapi dan mengisi jalan yang lain (sebagaimana yang dijelaskan dalam paradigma inklusivisme) menurut paradigma ini harus ditolak, atau lebih tepat dikembangkan selebar mungkin.[43] Menurut pendukung paradigma ini, Alquran secara jelas menyebut keselamatan umat beragama lain asal saja mereka memenuhi beberapa kriteria yang ditetapkan, yaitu: beriman kepada Allah, beriman kepada Hari Kemudian dan melakukan amal saleh.[44]

Secara lebih jelas, rincian ketiga paradigma tersebut dapat dilihat sebagai berikut:

---

[40] QS. Yūsuf/ 12: 101.

[41] QS. Al-Mā'idah/ 5: 44.

[42] Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Pluralisme,* 24-25.

[43] Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk Pluralisme,* 25.

[44] QS. Al-Baqarah/ 2: 62 dan QS. Al-Mā'idah/ 5: 69.

	Paradigma Eksklusivisme	Paradigma Inklusivisme	Paradigma Pluralisme
Indikator	*-Intoleran* *-Eksklusif* *-Kebenaran Tunggal* *-Keselamatan tunggal* *-Monologis*	*-Toleran* *-Inklusif* *-Kebenaran ada dimana pun namun kebenaran Islam yang paling baik* *-Keselamatan jamak* *-Dialogis*	*-Toleran* *-Inklusif* *-Kebenaran ada di mana-mana* *-Keselamatan ada di mana-mana* *-Posisi agama-agama sejajar* *-Dialogis*
Jargon	*-Muslim versus kafir* *Kami versus Mereka* *-Terang versus Gelap* *-Baik versus Buruk*	*-Islam anonim* *-Semua saudara*	*-Semua umat beragama setara* *-Semua saudara*

C. Posisi Ahmad Syafii Maarif

Syafii Maarif merupakan sosok yang termasuk intens mengangkat persoalan pluralisme agama ini. Dari berbagai tulisan yang dibuatnya, isu tentang pluralisme agama mendapat perhatian yang cukup serius. Ia juga memberikan dukungan yang cukup kuat bagi perkembangan pluralisme agama khususnya di Indonesia. Pluralisme agama bagi Syafii Maarif merupakan fakta yang tidak mungkin diingkari. Menurutnya, Alquran sudah memaparkan

dengan jelas masalah ini.[45] Ia menambahkan, banyak orang yang kurang paham tentang arti pluralisme agama ini, sehingga mereka menolaknya dan cenderung bereaksi secara emosional.[46] Substansi pluralisme agama menurut Syafii Maarif adalah bagaimana setiap orang yang datang dari berbagai identitas agama dapat dihormati secara baik sehingga kehidupan yang damai di bumi dapat terwujud.[47]

Syafii Maarif melakukan ekstensifikasi makna pluralisme yang disertai legitimasi normatifnya. Dalam sebuah ceramahnya, ia menulis bahwa pluralisme diartikan: *"the acceptance of many groups in society or many schools on thought in an intellectual or cultural discipline/*menerima berbagai kelompok di masyarakat atau menerima keragaman mazhab pemikiran dalam konteks intelektual maupun kultural.*"*[48] Cakupan makna pluralisme menurut Syafii Maarif dapat diperluas lagi yaitu dengan memberikan pengakuan terhadap keragaman etnik, budaya, ras, suku dan bahasa sebagai sebuah fakta sejarah.[49] Terminologi semacam ini juga terangkum dalam konsep multikulturalisme di era modern. Syafii Maarif mendasari definisi tersebut dengan sebuah ayat Alquran yang menegaskan tentang keanekaragaman ras *(shu'ūb)* dan suku bangsa *(qabā'il)* dan perlunya upaya saling mengenal *(ta'āruf)*.[50]

Bagi Syafii Maarif, perbedaan-perbedaan yang dimiliki manusia bukanlah berarti untuk perpecahan *(not to devide)*

[45] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 166.

[46] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 166.

[47] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 166-167.

[48] Ahmad Syafii Maarif, "Reactualising", 5.

[49] Ahmad Syafii Maarif, "Reactualising", 5. Bandingkan dengan Emha Ainun Najib, *Jejak Tinju Pak Kiyai* (Jakarta: Kompas, 2008), 163.

[50] Ahmad Syafii Maarif, "Reactualising", 5.

melainkan menjadi sebuah kekayaan yang mendinamiskan pemahaman visi dan pemahaman manusia tentang realitas *(to enrich our human vision and understanding of reality).*[51] Selanjutnya Syafii Maarif memaknai *"ta'āruf"* dengan menyatakan: *"the dictum of knowing one another is the very religio cultural foundation for building up a human universal brotherhood and pluralism/*diktum saling mengenal merupakan fondasi kultural dan religius untuk membangun persaudaraan kemanusiaan universal dan mengokohkan pluralisme.[52] Oleh karena itu, menurutnya, persaudaraan universal dapat tercipta dengan solid dan efektif bila kita siap menerima realitas yang berbeda melalui sikap toleran.[53] Syafii Maarif juga menjelaskan sikap toleran tidak bisa dilepas dari konsep kesetaraan *(equality)* manusia, karena keadilan dan persaudaraan yang utuh faktanya tidak bisa tercipta tanpa didukung pengakuan kesetaraan status manusia *(principle of equal status of mankind),* baik mereka yang beragama *(believer*), tidak beragama *(non-believers)* atau bahkan ateis *(atheists).*[54]

Hal penting yang selalu disampaikannya adalah mengenai kebebasan beragama. Ia menyatakan bahwa agama merupakan pilihan bebas bagi seseorang. Bahkan menurutnya, masih merupakan hak seseorang yang patut dihormati jika seseorang tidak menjatuhnya pilihannya pada agama mana pun.[55] Menurut Syafii Maarif, dalam hal kebebasan beragama ternyata Alquran

---

[51] Ahmad Syafii Maarif, "Reactualising", 5.
[52] Ahmad Syafii Maarif, "Reactualising", 5.
[53] Ahmad Syafii Maarif, "Reactualising", 5.
[54] Ahmad Syafii Maarif, "Reactualising", 6.
[55] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 300-318.

lebih toleran dibanding umat Islam itu sendiri.[56] Ia mengkritik sikap umat Islam yang cenderung intoleran terhadap berbagai perbedaan agama, walau pun Alquran telah memberi tuntunan untuk itu.

Menurut Syafii Maarif, kebebasan untuk menentukan sebuah agama mendapatkan jaminan dari Kitab Suci itu.[57] Hal tersebut tersimpul dalam sebuah kalimat *lā ikrāha fī al-dīn* (tidak ada paksaan dalam sebuah agama).[58] Ayat ini diyakini oleh Syafii Maarif sebagai keputusan final dan tidak dapat ditawar lagi. Karena itu, seorang Muslim mesti memahami dan berpegang secara kokoh pada ayat ini dalam relasinya dengan penganut agama lain. Ia menjelaskan bahwa ayat tersebut setidaknya memberikan dua makna: Pertama, seseorang sekali-sekali tidak boleh dipaksa dalam menganut sebuah agama. Kedua, seseorang sekali-sekali tidak boleh dipaksa dalam urusan iman. Bagi Syafii Maarif sendiri, jika secara faktual agama dan iman dipaksakan ke dalam diri seseorang, maka itulah yang disebutnya sebagai "keangkuhan teologis".[59] Apapun bentuk paksaan dalam agama tentu saja bertentangan dengan norma dan kaidah yang ada di dalam Alquran. Bagi Syafii Maarif, siapapun berhak untuk hidup di dunia ini, ateis sekalipun. Asal saja konsensus bermasyarakat tetap dijunjung tinggi.[60]

Belakangan ini ditengah-tengah masyarakat yang plural sedang terjadi disorientasi nilai-nilai agama. Menurut Syafii

---

[56] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 167.

[57] Ahmad Syafii Maarif, "Alquran sebagai Fundamen Toleransi", kata pengantar untuk buku Zuhairi Misrawi, *Alquran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007), xxvii-xxxiii.

[58] QS. Al-Baqarah/ 2: 256.

[59] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 169.

[60] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 232-233.

Maarif, hal ini berpangkal dari menguatnya perasaan "lebih baik" dari satu kelompok dan mencurigai kelompok lain sebagai "musuh" atau kelompok yang berniat memusuhi mereka. Akibatnya, terjadi interaksi negatif yang menimbulkan aksi sepihak bahkan memvonis dengan berbagai predikat yang terkesan merendahkan. Dalam pandangan Syafii Maarif, sesungguhnya kemanusiaan itu tunggal, tidak ada orang lain *(the other)* di dunia ini kecuali semua merupakan hamba-hamba Tuhan. Semuanya diikat oleh persaudaraan universal dan berhak untuk merasakan kasih Tuhan.

Disorientasi nilai-nilai agama itulah yang menurut Syafii Maarif meruntuhkan rumah persaudaraan universal itu. Ia menegaskan bahwa tauhid menjadi pengikat semua itu.[61] Dalam hal ini, Kabir Helminski turut memperkuat pandangan Syafii Maarif tersebut. Helminski menulis: *"Those who have encountered and lived with the message of the Qur'an must acknowledge that God's Compassion, Generosity, and Mercy operate through all religions, and in fact all the phenomena of existence. God's quality rain down the faithful of all faiths and even upon those who deny this Reality /* Mereka yang hidup dengan bimbingan pesan Alquran harus mengakui cinta yang dilimpahkan Tuhan pada semua agama, dan setiap yang ada. Kasih Tuhan sampai tidak hanya kepada mereka yang beriman, namun juga kepada yang tidak beriman." [62]

Syafii Maarif menjelaskan bahwa dari pemahamannya terhadap Alquran, tidak ada keraguan sedikit pun bahwa beriman lebih baik daripada kufur. Menurutnya, ujung kufur hanya satu:

---

[61] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011.

[62] Kabir Helminski, *The Knowing Heart: A Sufi Path of Transformation* (Boston & London: Sambala, 1999), 199.

malapetaka di sini atau di alam nanti atau pada kedua alam itu. Ia juga menegaskan bahwa iman saja tidak cukup tanpa diikuti oleh amal saleh. Ia menjelaskan bahwa iman memberi dasar ontologis yang teramat kokoh bagi kehidupan manusia. Sedangkan amal saleh adalah bukti dan buah nyata bahwa iman seseorang itu benar-benar autentik. Baginya, orang yang mengaku beriman tetapi tuna-amal saleh adalah iman palsu, iman tanpa bukti empirik. Amal saleh meliputi semua perbuatan yang dicintai Allah, fisikal maupun spiritual, material, dan immaterial. Dengan demikian, radius cakupannya sungguh luas hampir tanpa tepi.[63]

Syafii Maarif mengkritik orang yang mengira bahwa amal saleh itu hanyalah sekadar mengisi infak di saat shalat Jum'at sebagai orang yang tidak paham substansi amal saleh itu. Dalam pemikirannya, amal saleh secara filosofis tidak lain daripada membangun peradaban yang adil dan asri untuk semua makhluk di muka bumi, tanpa kecuali, termasuk untuk mereka yang tidak beriman. Di depan hukum negara, kedudukan orang beriman dan mereka yang tuna-iman tidak boleh dibedakan. Seorang beriman sama hukumannya dengan orang yang tuna-iman. Jika mereka melakukan kejahatan serupa, sama sekali tidak boleh berlaku diskriminasi. Baginya, tuna-iman barangkali sama dengan ateisme. Ateisme sebenarnya juga sebuah kepercayaan, yaitu percaya bahwa Tuhan itu tidak ada. "Adiknya" adalah agnotisisme yang percaya bahwa manusia tidak mungkin tahu apakah Tuhan itu ada atau tidak.[64]

---

[63] Syafii Maarif, "Kaum Ateis Pun Berhak Hidup di Muka Bumi," dalam *Republika*, 30 Mei 2008.

[64] Lihat Ahmad Syafii Maarif, "Kaum Ateis".

Menurut Syafii Maarif, bumi yang telah dihamparkan Tuhan untuk kepentingan umat manusia berhak dihuni oleh siapa saja. Karena itu kaum teis harus menghormati kaum ateis begitu pula sebaliknya. Antara kaum teis dan ateis perlu diikat oleh sebuah konsensus kemanusiaan, agar masing-masing dapat merasakan hidup damai dan tenteram. Jika salah satu kelompok menganggap lebih unggul daripada yang lain, maka hal itu menurutnya akan merusak perdamaian dunia.[65] Sikap Syafii Maarif dalam mempedomani Alquran mengindikasikan bahwa ia adalah sosok yang "radikal" secara referensial, tapi di sisi lain ia dapat disebut sebagai pribadi yang "liberal" dalam pemikiran dan gerakan. Sisi yang disebut terakhir menunjukkan keterbukaannya kepada berbagai bentuk pemikiran dan ia tidak merasakannya sebagai sebuah ancaman *(threat)* yang dapat mendangkalkan keimanannya.

Dapat dicermati, Syafii Maarif mendukung sepenuhnya prinsip kebebasan beragama. Ia menghormati perbedaan tersebut meskipun secara teologis berbeda dengan keyakinannya. Di sini kelihatan jelas bahwa keimanan Syafii Maarif tidak cenderung ternoda apalagi goyah karena keimanan lain, melainkan ia membuka luas hak-hak individu termasuk dalam menentukan keyakinannya.[66] Dalam konteks bernegara seperti Indonesia ini, tentu saja pendirian Syafii Maarif mendapat penguatan secara konstitusional. Dalam Undang-Undang Dasar 1945 pasal 29 ayat satu disebutkan bahwa negara memberikan jaminan kebebasan bagi setiap orang untuk memeluk agama dan kepercayaannya. Dengan demikian, pada satu sisi Syafii Maarif mendapatkan dasar

---

[65] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 170.

[66] Fajar Riza Ul-Haq, Direktur Eksekutif MAARIF Institute, *wawancara* 29 September 2010.

teologis dan pada sisi yang lain penghargaannya terhadap kebebasan beragama berdasarkan konstitusi yang berlaku.

Keberanian Syafii Maarif mendeskripsikan bahwa iman merupakan pilihan bebas manusia bukannya tanpa alasan. Sebagai sosok "radikal", ia tidak pernah bergerak sebelum mendapat "lampu hijau" dari Alquran. Bagi Syafii Maarif, pilihan bebas untuk memutuskan sebuah keimanan juga berdasarkan landasan normatif dari kitab suci tersebut, bukan sebagai ijtihad yang tidak memiliki akar teologis. Karena itu, iman yang dipaksakan ke dalam hati penganutnya merupakan sebuah ketidakpantasan.[67] Iman yang bersemayam ke dalam hati penganutnya harus datang secara tulus dan murni tanpa ada paksaan eksternal sedikit pun. Menurut Syafii Maarif, itulah yang disebut iman autentik.[68] Karena itu, propaganda religius yang terkesan dipaksakan bertentangan dengan nilai-nilai etis Alquran. Iman adalah pilihan sadar dan bebas. Sadar karena ia dianut dengan penuh pertimbangan emosional dan rasional, bebas karena ia dapat dianut oleh siapa pun dan di mana pun. Tidak ada iman tanpa kesadaran dan kebebasan.

Dengan demikian, iman yang diperoleh secara tidak sadar, seperti dipaksakan atau diturunkan adalah jenis keimanan artifisial, sejenis keimanan yang palsu. Syafii Maarif dalam beberapa tulisannya selalu mencontohkan pilihan sadar dan bebas dari model yang dikembangkan Fazlur Rahman. Menurut Syafii Maarif, ketika menyampaikan kuliah tentang *"Islamic studies"*, Rahman selalu berhadapan dengan para mahasiswa dengan latar

---

[67] Lihat QS. Yūnus/ 10: 99-100.

[68] Lihat http://www.muhammadiyah.or.id [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 21 Mei 2009).

belakang keagamaan yang plural, seperti: Islam, Kristen, Hindu, Buddha, Shinto, Konghucu, Yahudi dan sebagainya. Rahman menyampaikan kajian Islam secara objektif dan tanpa basa basi. Namun sikap yang ia praktekkan kemudian membuahkan hasil positif, tidak sedikit di antara para mahasiswanya kemudian beralih menjadi penganut Islam.[69] Dalam hal ini, ada dua kunci keberhasilan Rahman, yaitu: Pertama, kesadaran dan kedua, kebebasan. Dua hal inilah yang kemudian diwarisi Syafii Maarif dalam mempromosikan ajaran Islam dari waktu ke waktu.

Salah satu pemikiran Syafii Maarif yang terkadang dinilai kontroversial adalah pandangannya terhadap kebenaran dan keselamatan eskatologis yang terdapat di dalam agama-agama selain Islam. Menurut Syafii Maarif, pandangan tersebut hanya sebatas menghormati keyakinan agama lain. Hakikat siapa yang salah dan benar, terpulang pada hak prerogatif Tuhan.[70] Dalam konteks ini, Syafii Maarif tetap memiliki komitmen keislaman yang tidak mungkin goyah, namun terkait dengan keselamatan dalam agama lain, ia hanya sebatas menenggang perbedaan.[71] Sikap Syafii Maarif itu menunjukkan bahwa ia mengedepankan empati. Sikap itu menuntunnya untuk memahami orang lain dari logika berpikirnya. Jika ia mengklaim bahwa Islam adalah agama yang paling benar, maka orang lain juga memiliki hak yang sama untuk menyatakan bahwa agamanya juga demikian.

Lebih lanjut, Syafii Maarif menjelaskan bahwa masing-masing agama memiliki doktrin teologis tentang keselamatan

---

[69] http://www.muhammadiyah.or.id. [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 21 Mei 2009).

[70] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 12 Oktober 2010.

[71] M. Abdullah Darraz, Direktur Program MAARIF Institute, *wawancara* 29 September 2010.

eskatologis yang mesti dihormati. Sementara bagi Syafii Maarif sendiri, keselamatan tentunya ada di dalam agama Islam.[72] Dalam konteks ini, Syafii Maarif hanya sebatas memberikan penghormatan, namun bukan berarti bahwa ia membenarkan jalan keselamatan tersebut sebagaimana kebenaran yang ia yakini dalam Islam. Inilah poin penting yang perlu dicermati mengenai pandangan teologisnya terhadap agama-agama lain. Jika pemikiran Syafii Maarif dilihat dari tiga paradigma teologis yaitu: paradigma eksklusivisme, paradigma inklusivisme dan paradigma pluralisme, maka pemikiran Syafii Maarif berada pada paradigma eksklusivisme. Dalam konteks ini, ia lebih tepat disebut sebagai seorang eksklusivis.

Dalam salah bukunya yang berjudul *Al-Qur'an dan Realitas Umat (2010)*,[73] Syafii Maarif mencoba memahami dua buah ayat Alquran yang substansinya tentang Umat Yahudi, Umat Nasrani, dan kaum Shabi'in. Mereka akan mendapatkan ganjaran di sisi Tuhan jika memenuhi tiga kriteria, yaitu: beriman kepada Allah, beriman kepada Hari Kemudian dan melakukan amal saleh.[74] Di dalam buku itu Syafii Maarif tidak menyinggung secara jelas keselamatan dalam agama-agama lain, melainkan ia hanya menyinggung tentang bagaimana hubungan antar umat beragama berjalan secara baik dan damai dengan adanya toleransi.[75] Dengan demikian dapat dilihat bahwa pluralisme agama yang menjadi pemikiran Syafii Maarif terfokus pada tataran sosiologis. Meskipun ia menggunakan ayat-ayat Alquran sebagai landasan

---

[72] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011.

[73] Ahmad Syafii Maarif, *Al-Qur'an dan Realitas Umat* (Jakarta: Republika, 2010), 49-52.

[74] QS. Al-Baqarah/ 2: 62 dan QS. Al-Mā'idah/ 5: 69.

[75] Ahmad Syafii Maarif, *Al-Qur'an dan Realitas,* 51.

teologisnya, namun hal itu ditujukan untuk memperkuat pluralisme agama dalam konstruksi pemikirannya.

Syafii Maarif berusaha menembus sekat-sekat di antara umat manusia, ia berupaya menyatukan semua golongan untuk bersama mewujudkan nilai-nilai pluralisme seperti: kebersamaan dan semangat saling memahami.[76] Cita-cita yang ingin ia gapai adalah terwujudnya perdamaian dunia melalui persaudaraan kemanusiaan universal. Ia berupaya menempatkan diri sebagai warga dunia yang peduli dengan persoalan-persoalan global. Ide kosmopolitan yang dibawanya secara kontinyu menjadikan Syafii Maarif sosok yang dimiliki setiap orang, tidak hanya warga Muhammadiyah, namun juga kaum Muslim secara luas, bahkan orang-orang yang berbeda keyakinan sekali pun. Hal ini menjadikannya sebagai sosok kosmopolit. Predikat ini diperkuat dengan komentar M. Dien Syamsuddin[77] yang menjelaskan bahwa Syafii Maarif bukan saja milik Muhammadiyah dan umat Islam tapi juga milik bangsa secara keseluruhan. Radius pergaulannya tidak hanya nasional tapi juga internasional.[78]

D. Ahmad Syafii Maarif di antara Tokoh Pluralisme

Ide untuk tetap memperjuangkan pluralisme dalam konteks Indonesia tidak hanya dikemukakan Syafii Maarif. Banyak akademisi maupun aktivis Organisasi Massa Islam menaruh

---

[76] http://www.inilah.com [home page on-line]: Internet (diakses pada 7 Oktober 2010).

[77] M. Dien Syamsudin adalah Wakil Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada masa Syafii Maarif menjabat Ketua Umum (2000 s.d. 2005). Saat disertasi ini ditulis, M. Dien Syamsuddin menjabat sebagai Ketua Umum Ormas Islam itu untuk Periode Amaliah (2005 s.d. 2015).

[78] http://www.inilah.com. [home page on-line]: Internet (diakses pada 7 Oktober 2010).

perhatian besar terhadap isu ini. Beberapa di antaranya adalah Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Dasar yang digunakan oleh mereka untuk tetap mengawal bangunan pluralisme ini berangkat dari sebuah kenyataan bahwa Indonesia adalah negeri yang tidak hanya dihuni oleh satu agama saja, melainkan ada banyak agama bahkan aliran kepercayaan yang lahir dari produk asli bangsa Indonesia. Bahkan agama-agama yang kemudian diakui secara resmi datang belakangan setelah kepercayaan tersebut. Kesadaran ini bermuara pada pentingnya melahirkan gagasan-gagasan untuk merespons secara positif berbagai keragamaan yang ada. Oleh sebab itu, untuk memperkaya dan mempertajam pembahasan pluralisme beberapa pokok pemikiran dari Madjid dan Wahid penting dipertimbangkan.

Tema-tema penting yang selalu menjadi *concern* Syafii Maarif, Madjid dan Wahid meliputi tiga ranah, yaitu: masalah keislaman, masalah keindonesiaan dan masalah kemanusiaan. Meskipun ketiga ranah itu menjadi tema besar dari pemikiran utama Syafii Maarif seperti dapat dilihat dalam bukunya *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan (2010)*,[79] namun baik Madjid maupun Wahid menaruh perhatian yang tidak kalah besarnya dibanding Syafii Maarif. Madjid menulis sebuah buku yang berjudul *Indonesia Kita (2004)*,[80] sementara Wahid menulis buku *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan (2007).*[81] Dilihat dari rentang waktunya, terbitnya ketiga karya itu tidak dipisahkan oleh jarak yang terlalu jauh. Hal

---

[79] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2010).

[80] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita* (Jakarta: Gramedia, 2004).

[81] Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

ini memberikan sebuah isyarat bahwa masalah keislaman, keindonesiaan dan kemanusiaan perlu diteguhkan kembali. Hal menarik dari ketiga buku tersebut di antaranya terletak pada persoalan pluralisme. Baik Syafii Maarif, Madjid mapun Wahid menaruh atensi besar terhadap pentingnya memperluas dan memperkuat kultur pluralisme di Indonesia.

Ketiga tokoh pluralisme tersebut tumbuh dan dibesarkan dalam lingkungan yang berbeda. Syafii Maarif tumbuh dan besar di lingkungan Muhammadiyah yang berhaluan modernis dan puritan. Karakter tersebut membentuknya menjadi pribadi yang setiap saat melihat Islam dalam perspektif legal formal. Formalisasi syariat Islam melalui struktur kekuasaan terlihat semakin mengental dalam pemikirannya terjadi ketika ia mengidealisasikan Indonesia sebagai sebuah negara Islam. Seperti diakuinya, corak berpikir fundamentalis saat itu menjadi pilihan utamanya.[82] Proses pencarian itu mengalami perubahan drastis setelah ia berinteraksi dengan Fazlur Rahman di Universitas Chicago.[83] Hal mendasar yang dialami Syafii Maarif adalah bergesernya tema pokok dalam konstruksi pemikirannya. Jika pada awalnya ia menjadi pendukung berdirinya negara Islam, kini ia menjadi penentangnya. Pada fase ini, Syafii Maarif lebih mengedepankan isi daripada bentuk. Ia lebih mengutamakan nilai-nilai Islam seperti keadilan, toleransi, egalitarianisme terwujud dalam masyarakat meskipun tidak dalam bingkai negara Islam.[84] Ia

---

[82] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar dalam Perjalananku: Otobiografi* (Jakarta: MAARIF Institute, 2006), 195.

[83] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 194.

[84] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985), 160-165.

mencita-citakan Islam *raḥmatan li al-'ālamīn* yang akan memberi manfaat kepada siapa saja.[85]

Berbeda dengan Syafii Maarif, Madjid tumbuh dan dibesarkan dalam lingkungan pesantren. Kultur paternalistik dunia pesantren cukup ia rasakan di mana para kiyai menjadi episentrum dari berbagai dinamika keilmuan.[86] Kultur itu memudar ketika ia menjadi mahasiswa di IAIN Jakarta dan aktif di Himpunan Mahasiswa Islam Cabang Ciputat.[87] Pemahaman Islam yang bercorak moderat dan pemikiran Islam yang egaliter mempengaruhi jalan pikirannya. Ia juga berinteraksi dengan Hamka, tokoh Muhammadiyah yang berhaluan modernis dan egaliter. Dapat dilihat, perjuangan Madjid untuk keluar dari sebuah kultur paternalistik dunia pesantren kepada kultur yang lebih egaliter merupakan kredit poin tersendiri. Ketika menjadi Ketua Umum PB HMI (1966), hubungan Madjid dengan para tokoh Masyumi demikian mesra apalagi ayahnya adalah aktivis partai politik tersebut. Titik pisah terjadi ketika Madjid secara implisit diminta untuk mendukung perjuangan Masyumi memperjuangkan syari'at Islam. Ia melihat hal itu sebagai sebuah penyimpangan. Apalagi beberapa aktivis Masyumi didakwa terlibat dalam gerakan separatis DI/ TII.[88] Sosok sebagai pribadi moderat terlihat jelas ketika ia mempromosikan ide sekularisasi yang bermuara pada lahirnya jargon "Islam yes partai Islam no". Dalam konteks politik ketika itu, ide tersebut ingin menegaskan bahwa partai politik Islam hanyalah urusan ijtihad manusia yang

---

[85] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, 164.

[86] Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner* (Jakarta: Kompas, 2010), 11-13.

[87] Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid*, 38-39.

[88] Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid*, 49.

tidak selalu harus wujudkan.[89] Statusnya sebagai pribadi yang moderat semakin kokoh ketika ia menyelesaikan pendidikan doktor di Universitas Chicago.[90]

Sementara Wahid dapat dikatakan lebih unik daripada Syafii Maarif dan Madjid. Ia tumbuh dan dibesarkan dalam lingkungan pendidikan pesantren yang kental. Pendidikannya tidak sampai ke tingkat program doktor. Namun cara berpikirnya cukup moderat dan akomodatif. Ia banyak membaca tidak hanya literatur Islam klasik namun juga sastra Barat modern.[91] Selain pernah menuntut ilmu di Mesir dan Irak, bacaan dan lawatannya ke negara-negara Eropa cukup memberikan pengaruh terhadap pola pikir yang dimilikinya.[92] Salah satu yang ia lakukan adalah memberikan kritik kepada kurikulum dunia pesantren yang lebih mengutamakan kitab-kitab klasik. Ia menyarankan agar pesantren mengadopsi kurikulum pemerintah yang memadukan antara pendidikan umum dan agama. Wahid juga menggeser kesan tradisionalis dan konservatif terhadap Nahdhatul Ulama (NU) menjadi sebuah lembaga liberal. Liberalisasi yang digagas Wahid dapat dicermati dari upayanya agar wacana keislaman di NU tidak hanya berkisar pada ranah akidah, ibadah dan tasawuf. Ia menyarankan agar NU juga memasuki wilayah "sekuler" seperti ekonomi dan politik.[93] Wahid juga menegaskan bahwa nilai-nilai

---

[89] Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid*, 94.

[90] Nicolas J. Woly, *Perjumpaan di Serambi Iman: Suatu Studi tentang Pandangan Para Teolog Muslim dan Kristen Mengenai Hubungan antar Agama* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008), 150.

[91] Greg Barton, *Gus Dur: The Authorized Biography of Abdul Rahman Wahid* (Jakarta: PT. Equinox Publishing Indonesia, 2006), 85.

[92] Greg Barton, *Gus Dur,* 86.

[93] Syamsul Bakri dan Mudhofir, *Jombang Kairo Jombang Chicago: Sintesis Pemikiran Gus Dur dan Cak Nur dalam Pembaruan Islam di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2004), 29.

ajaran Islam itu jauh lebih penting diwujudkan ketimbang pendirian negara Islam itu sendiri. Baginya, Islam tidak pernah memberikan panduan secara jelas bagaimana bentuk sebuah negara.[94] Ide Wahid yang terkenal pada saat ia menggulirkan wacara "pribumisasi Islam".[95] Dengan kata lain, ia ingin mengekspor kepada dunia tentang Islam model Indonesia.[96]

Baik Syafii Maarif, Madjid maupun Wahid, memandang bahwa berbagai ide tentang keislaman, keindonesiaan dan kemanusiaan penting diperjuangkan lewat lembaga. Seperti diketahui, Syafii Maarif menjadikan Muhammadiyah dan MAARIF Institute sebagai kendaraan yang mengusung ide-idenya, Madjid melalui Yayasan Wakaf Paramadina sementara Wahid melalui NU dan The Wahid Institutenya. Usaha ketiga tokoh tersebut memiliki benang merah, bahwa ide yang digulirkan ke masyarakat tidak akan efektif dan efisien tanpa adanya dukungan kuat dari lembaga. Satu hal yang cukup menarik untuk dicermati adalah bahwa ketiganya tumbuh dan berkembang dengan latar belakang kultur masing-masing, namun ketiganya memiliki tema besar pemikiran yang sama. Inilah yang menjadi titik temu dari ketiga tokoh tersebut. Selain hal tersebut, ketiga tokoh pluralisme ini banyak meninggalkan karya tulis yang berguna bagi generasi sesudahnya.

Diskursus pluralisme agama sebagai wacana yang terkait erat dengan kondisi sosiologis dan antropologis bangsa Indonesia menjadi perhatian penting ketiga tokoh ini. Syafii Maarif

---

[94] Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Negara Masyarakat Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 81.

[95] "Teologi Pluralisme Gus Dur Terbentuk Sejak Muda", didapat dari http://www.poskota.co.id/ [home page on-line]: Internet (diakses 31 Desember 2011).

[96] Rumadi, ed., *Damai Bersama Gus Dur* (Jakarta: Kompas, 2010), 84.

menyatakan bahwa keragaman agama yang ia sebut dengan pluralisme agama merupakan fakta yang terbentang di depan mata.[97] Karena itu, setiap umat Islam mesti menerimanya secara baik. Syafii Maarif menempatkan toleransi sebagai bagian penting dari pluralisme agama itu. Dalam toleransi setiap orang dibebaskan untuk memilih menjadi orang yang beriman atau tidak sama sekali, tentunya dengan segala konsekuensi masing-masing.[98] Ia menjelaskan, tidak ada alasan kuat bagi seorang Muslim untuk menolak pluralisme itu. Sementara pluralisme baginya dipahami sebagai sikap menerima berbagai kelompok di masyarakat atau menerima keragaman mazhab pemikiran dalam konteks intelektual maupun kultural.[99] Pluralisme agama seperti yang dikemukakan Syafii Maarif lebih terfokus dalam ranah sosial.

Bagi Madjid, Islam adalah agama universal. Menurutnya, universalisme ajaran Islam di antaranya terletak pada paham Ketuhanan Yang Maha Esa *(tawhīd)*.[100] Pemikiran teologis yang dikemukakan Madjid tentang pluralisme terletak pada pemaknaannya tentang kata Islam yang mencakup semua agama. Menurutnya, secara generik Islam *(islām)* diartikan dengan sikap pasrah.[101] Arti demikian diambilnya dari Ibn Taymiyyah yang mengartikan Islam dengan *al-istislām* dan *al-inqiyād* yang mengacu kepada sikap penuh pasrah dan berserah diri kepada Tuhan.[102] Madjid juga mengutip pendapat Muhammad Asad yang

---

[97] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai ,* 166.

[98] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai ,* 167.

[99] Ahmad Syafii Maarif, “Reactualising, 5.

[100] Nurcholish Madjid, *Islam Doktri dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), 180-181.

[101] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin,* 180.

[102] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin,* 182.

menjelaskan bahwa siapapun dapat memperoleh keselamatan *(salvation)* asalkan dia beriman kepada Allah, kepada Hari Kemudian dan berbuat baik tanpa memandang apakah dia itu keturunan Nabi Ibrahim seperti kaum Yahudi (dan kaum Quraisy di Makkah) atau bukan.[103] Di sini, Madjid hendak menegaskan inklusivisme ajaran Islam itu. Pada konteks ini, Madjid berbicara tidak hanya pluralisme pada tataran sosiologis, namun juga teologis. Pemikirannya selangkah lebih jauh dibanding Syafii Maarif.

Dalam pandangan Wahid, pluralisme dipahami sebagai upaya memandang kaum minoritas seperti mayoritas. Hak-hak sipil kaum minoritas sama dengan kaum mayoritas. Pluralisme merupakan kebutuhan bagi bangsa Indonesia yang majemuk ini.[104] Keistimewaan Wahid dalam memperjuangkan pluralisme dibuktikannya lewat jalur kultural dan struktural. Hal inilah yang tidak dilakukan oleh Syafii Maarif dan Madjid. Perjuangan tersebut dapat dilihat dari Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang ia dirikan. Meskipun didukung oleh mayoritas kalangan Muslim tradisional, namun partai tersebut menjadikan nilai-nilai kebangsaan sebagai pijakan utamanya. Corak pluralis dalam partai itu demikian jelas.[105] Ketika menjadi presiden, Wahid mengangkat hak-hak politik etnis Tionghoa dan mencabut Peraturan Pemerintah No. 14 tahun 1967 yang melarang aktivitas keagamaan warga Tionghoa. Ia juga menetapkan Imlek sebagai hari libur

---

[103] Nurcholish Madjid, *Islam Doktirn,* 187.

[104] Budhy Munawar Rachman, ed., *Argumen Islam untuk Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: Grasindo, 2010), 31.

[105] Zuhairi Misrawi, “Pluralisme Pasca Gus Dur”, dalam Irwan Suhanda, ed., *Gus Dur: Santri Par Excellent Teladan Sang Guru Bangsa* (Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara), x.

nasional. Wahid juga menjelaskan bahwa setiap agama memiliki klaim kebenaran sendiri yang tidak perlu dipertentangkan.[106]

Secara garis besar persamaan dan perbedaan ketiga tokoh itu dapat dilihat dalam peta konsep berikut ini:

Variabel	**Syafii Maarif**	**Nurcholish Madjid**	**Abdurrahman Wahid**
Latar Pendidikan	Madrasah	Pesantren	Pesantren
Jenjang pendidikan tertinggi	Ph.D	Ph.D	S.1
Lembaga aktualisasi	Muhammadiyah/ MAARIF Institute (MI)	Paramadina	NU/The Wahid Institute (TWI)
Model gerakan	Kultural	Kultural dan Struktural	Kultural dan Struktural
Wilayah pluralisme	Sosiologis	Sosio-teologis	Sosio-teologis
Paradigma teologis	Eksklusivisme	Inklusivisme	Inklusivisme
Pola pikir	Kosmopolitan	Kosmopolitan	Kosmopolitan
Jargon	*Raḥmatan li al-'Ālamīn*	Sekularisasi	Pribumisasi Islam

---

[106]Abdurrahman Wahid, *Islamku,* 133-135.

E. Akar-akar Pluralisme dalam Konteks Teo-Historis

Perspektif Islam terhadap agama-agama lain tidak hanya terkait erat dengan sistem teologi yang dimilikinya, tapi juga berpijak pada pengalaman historis yang dilaluinya. Islam pada esensinya memandang manusia dan kemanusiaan secara positif dan optimis. Menurut Islam, semua manusia berasal dari nenek moyang yang satu, tapi kemudian Tuhan menciptakan kemajemukan suku *(shu'ūbān)* dan bangsa *(qabā'ila)*. *Ending* kreasi Tuhan itu agar manusia dapat saling mengenal *(li ta'ārafū)* dan belajar atas kelemahan dan kelebihan masing-masing.[107]

Sudah menjadi tradisi keagamaan klasik dan salah satu kesadaran yang sudah sangat mengakar dalam pandangan seorang Muslim bahwa Islam adalah sebuah agama yang diyakini bersifat universal untuk sekalian umat manusia *(raḥmatan li al-'ālamīn)*.[108] Landasan ajaran tersebut termaktub dalam kitab suci sendiri bahwa kesadaran universal dengan sendirinya adalah tunggal. Namun demikian berbagai manifestasi lahiriahnya beraneka ragam, meminjam istilah Seyyed Hossein Nasr *"The One and The Many"*.[109] Pengakuan antropologis terhadap kemulian umat

---

[107] QS. Al-Ḥujurāt/ 49: 13.

[108] QS. Al-Anbiyā'/ 21: 107. Buya Hamka (1908-1981) di dalam tafsir Al-Azhar mengartikan *raḥmatan li al-'ālamīn* dengan konsep tauhid. Bahwa kedatangan Nabi Muhammad adalah untuk menanamkan *tauhid* kepada umat manusia. Salah satu implikasi dari konsep *tauhid* tersebut adalah keadilan, dimana manusia diberikan kebebasan untuk menentukan hidupnya, jauh dari berbagai tekanan. Hamka *Tafsir Al-Azhar Jil. 6* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2003), 4650-4654. Secara lebih spesifik, Ahmad Syafii Maarif menjelaskan bahwa misi *raḥmatan li al- 'ālamīn* akan menjadikan sisi kemanusiaan sebagai pintu masuk pergaulan umat manusia. Pada hakikatnya seluruh umat manusia bersahabat, jika terjadi ketegangan maka harus diselesaikan dalam bingkai kemanusiaan secara adil dan beradab. Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 199-200.

[109] Seyyed Hossein Nasr, "The One and The Many", dikutip dari Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 49.

manusia membuktikan bahwa betapa pun kemajemukan pada setiap hal terjadi, Islam tetap memberikan toleransi terhadapnya. Kehadiran Islam tidak hendak mengkebiri kemajemukan itu melainkan memberikan legitimasi teologis dan historis atas eksistensinya.[110]

Karena itulah, Islam tidak berhak memaksa seseorang untuk memeluknya, seperti yang ditegaskan oleh Alquran sendiri *"lā ikrāha fī al-dīn"* (Tidak ada paksaan dalam agama).[111] Dalam *Ensiklopedi Alquran* dijelaskan bahwa pemaksaaan kepada seseorang untuk memeluk agama tertentu berarti pemaksaaan terhadap fitrahnya,[112] hal inilah justru yang paling dijauhi oleh Nabi Muhammad. Mengingat bahwa tugas Nabi Muhammad hanyalah seorang "pemberi kabar gembira dan peringatan" *(bashīrā wa nadhīrā),*[113] "pengawas" *(ḥafīẓā),*[114] "penyempurna budi pekerti" *(li utammima makārim al-akhlāq)*[115] dan "rahmat bagi alam semesta" *(raḥmatan li al-'ālamīn).*[116] Melalui tugas-tugas yang diemban itu, Nabi Muhammad sendiri pun tidak pernah memaksakan Islam agar dianut oleh seseorang. Dengan demikian, untuk membangun sikap toleran, barangkali bisa terealisasi jika suatu agama telah membuka ruang terbuka terhadap agama lain. Keterbukaan itu hanya mungkin terealisir bila kemajemukan atau

---

[110] Lihat QS. Al-Baqarah/ 2: 256.

[111] QS. Al-Baqarah/ 2: 256; hubungkan dengan QS. Yūnus/ 10: 99.

[112] *Fitrah* merupakan sisi paling esensi dari manusia. Ulama sepakat mengartikan *fitrah* sebagai asal kejadian atau kondisi awal. Lihat *Ensiklopedia Alquran: Kajian Kosa Kata Jil. I* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 231-232.

[113] QS. Al-Baqarah/ 2: 119; QS. Sabā'/ 34: 28; QS. Fāṭir/ 35: 24; QS. Fuṣṣilat/ 41: 4.

[114] QS. Al-Shūrā/ 42: 48.

[115] Ṣahīh Bukhārī

[116] QS. Al-Anbiyā'/ 21: 107.

pluralitas umat manusia diterima secara baik.[117] Secara normatif, Islam telah memberikan landasan teologis untuk melahirkan sikap hidup yang toleran, inklusif dan menghargai pluralitas yang merupakan substansi penting ajaran Alquran.

Alquran sendiri berulangkali menegaskan isyarat akan adanya pluralitas tersebut. Seperti misalnya dijelaskan, *"…li kulli ja'alnā minkum shir'atan wa min hājān"* (…bagi tiap-tiap umat ada cara dan jalannya sendiri).[118] Bagi Muhammad Asad (1900-1990), kata *"likulli"* (tiap-tiap umat) menunjukkan kelompok manusia. Kata *"shir'ah"* itu sendiri mengandung arti "jalan menuju ke sumber air". Di dalam Alquran kata ini merupakan sistem hukum yang berfungsi untuk mencapai kemaslahatan manusia. Sementara itu, kata *"minhāj"* berarti "jalan terbuka" atau "jalan hidup". *"Minhāj"* kemudian dapat dipahami sebagai *"dīn"* yaitu sebuah jalan Tuhan, hal itu tidak hanya ditujukan untuk menunjukkan eksistensi sebuah agama tapi juga kontinyuitas ajaran agama itu dengan agama-agama sebelumnya.[119] Sejalan dengan Asad, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa *"shir'ah"* demikian pula *"sharī'ah"* pada mulanya berarti "air yang banyak" atau "jalan menuju sumber air". Agama dinamai syari'at karena ia adalah sumber kehidupan ruhani sebagaimana air sumber kehidupan jasmani. Shihab menegaskan bahwa *"sharī'ah"* lebih sempit daripada *"dīn"* yang biasa diterjemahkan dengan "agama".

---

[117] Lihat QS. Al-Ḥujurāt/ 49: 13.

[118] QS. Al-Mā'idah/ 5: 48.

[119] Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (London: E.J. Brill, 1980), 153. Pengakuan ini juga dapat dijumpai pada ayat lain, *"wa likulli wijhatun hua muwallīhā…."* (Dan tiap-tiap umat ada kiblatnya sendiri….) (QS. Al-Baqarah/ 2: 148). Para mufassir klasik seperti al-Thabari mengartikan *"likullin"* dengan *"al-adyān"* atau *"al-millat"* (komunitas agama). Al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān Jil. II* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 40-41.

Syari'at adalah jalan terbentang untuk umat tertentu atau nabi tertentu seperti syari'at Nuh, Ibrahim, Musa, Musa, Isa dan Muhammad. Sedangkan kata *"minhāj"* bermakna "jalan yang luas". Kata ini mengisyaratkan adanya jalan luas menuju *"sharī'ah"* yakni sumber air itu. Siapa yang berjalan pada *"minhāj"* atau "jalan lurus" itu dia akan dengan mudah mencapai *"sharī'ah"*, dan yang mencapai *"sharī'ah"* akan sampai pada agama Islam.[120]

Di sisi lain, Alquran mengkritik sikap keberagamaan eksklusif, seperti yang dilakukan oleh sekelompok Yahudi dan Nasrani, *"wa qālū lan yadkhula al-jannata illā man kāna hūdān aw naṣārā /* Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata: "Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang (yang beragama) Yahudi dan Nasrani".[121] Sikap seperti ini muncul karena arogansi keagamaan *(religious arrogance),*[122] mereka yang menganggap umat pilihan *(the choosen people)* sebagai satu-satunya kinasih Tuhan.[123] Teologi umat pilihan ini melahirkan implikasi sosiologis

---

[120] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an, Vol. 3* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 113-114.

[121] QS. Al-Baqarah/ 2: 111; Lihat pula QS. Al-Baqarah/ 2: 113.

[122] Arogansi keagamaan ditunjukkan dengan sikap ingin benar sendiri tanpa mempedulikan kebenaran yang datang dari pihak lain. Sebenarnya, manusia tidak memiliki hak untuk menentukan salah dan benar suatu agama, hanya Tuhan yang memiliki wewenang untuk itu. Lihat "Arogansi Relijius", [home page on-line], didapat dari http://groups.yahoo.com/group/mimbarbebas/message/14870; Internet (diakses pada tanggal 25 Februari 2010). Lihat pula QS. Al-Sajdah/ 32: 25.

[123] Konsep bangsa pilihan *(the choosen people)* ini sebenarnya ada dalam semua tradisi kebangsaan. Namun secara teologis, agama yang menanamkan doktrin ini secara eksplisit adalah Yahudi. Dari perspektif normatif, konsep bangsa pilihan mengacu kepada tanggung jawab besar yang dipikul bangsa Yahudi untuk menyampaikan dakwah tauhid kepada umat manusia. Namun dari perspektif politik, konsep ini bergeser menjadi sebuah paham bahwa bangsa Yahudi merupakan manusia pilihan yang dapat memimpin (menguasai) umat manusia. Rabbi Louis Jacobs, *We Have Reason to Believe: Some Aspects of Jewish Theology Examined in the Light of Modern Thought* (London: Vallentine), 125-137; Robert Eisen, *Genosides on Providense, Covenant and the Chosen People: A Study in Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary* (New York: State University of New York Press, 1995); Jewish Virtual Library dan Jewish

berupa perendahan martabat kemanusiaan dan eksploitasi atas manusia lainnya, baik secara sosial, politik, ekonomi maupun keagamaan. Itulah sebabnya Alquran mengecam keras sikap *truth claim* (klaim kebenaran) umat Yahudi dan Nasrani itu. Melampaui sikap ingin benar sendiri, Alquran menawarkan jalan untuk mencari titik temu antar umat beragama itu. Titik temu tersebut dikenal dengan istilah *"kalimah sawā'"*.[124] Ikatan yang lahir dari *common platform* itu diharapkan dapat menembus sekat-sekat teologis, menghindari perbedaan demi tujuan bersama.[125]

Alquran mengajarkan bahwa sikap moderat merupakan pilihan tepat dalam membina hubungan antar umat beragama. Terkait dengan ini, terdapat kesatuan agama primordial dan keanekaragaman syariat agama-agama. Di sisi lain dapat dimengerti bahwa agama itu satu, sedangkan syariat bermacam-macam. Hal ini tentunya dapat kita cermati dalam beberapa firman Allah: *"Dan sungguh inilah umatmu, umat yang satu"*.[126] Dengan sendirinya Alquran mengindikasikan bahwa *ahl al-kitāb*, sebagai

---

Encyclopedia, [home page on-line], didapat dari http://scheinerman.net/judaism/ideas/chosen.html; http://jewish identity.html; Internet (diakses tanggal 24 Februari 2010).

[124] QS. Ali-'Imrān/ 3: 64. Ungkapan *"kalimatun sawā'"* tersebut mengandung arti *'adl* (keadilan) dan *mustawiyat* (sama), dimana tidak ada pertentangan antara teks kitab suci, Alquran, Taurat maupun Injil. Dengan demikian *"kalimatun sawā'"* adalah pesan bersama antara berbagai komunitas agama *(religious community*). Sementara *'adl* diartikan dengan mengesakan Tuhan. Al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān, Jil. III*, 363.

[125] Pengembangan *"kalimah sawā"* dalam aspek-aspek tertentu yang berkaitan dengan teologi, doktrin dan tentu saja ritual, tampaknya sulit dicapai dan mungkin tidak perlu, karena dapat menjurus pada penyatuan agama-agama, yang tentu saja sulit diterima oleh pihak agama manapun. Karena itu, *common platform* tersebut dapat bertitik tolak dari aspek etis agama-agama, tanpa harus berarti menjadikan agama sebagai ajaran etis dan moral belaka, sehingga agama merupakan semacam humanisme universal saja. Jelas, bahwa seluruh agama hampir sepenuhnya sepakat tentang yang baik dan yang buruk pada berbagai tingkat kehidupan manusia. Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1999), 36.

[126] QS. Al-Mu'minūn/ 23:52.

penerima wahyu, diakuinya sebagai bagian dari komunitas.[127] Apresiasi seperti ini merupakan pencerminan dari respons Islam terhadap pluralisme sebagai sebuah fenomena masyarakat dan sekaligus merupakan bagian dari konsepsi agama yang menempati posisi penting. Alquran mengajarkan bahwa risalah Nabi Muhammad bukanlah sesuatu yang baru dan unik dalam sejarah wahyu. Ia hanyalah salah satu dari mata rantai panjang para rasul Tuhan yang diutusnya silih berganti dengan membawa misi pokok yang sama.[128]

Seperti diakui dan diyakini umat Islam bahwa Nabi Muhammad adalah penutup semua Rasul *(khātam al-nabiyyīn),*[129] itulah sebabnya statemen Alquran tentang pengakuan "Nabi Terakhir" secara tegas diabadikan dalam Alquran. Seperti ditegaskan oleh Ismail Raji al-Faruqi (1921-1986) dan Lois Lamya al-Faruqi (1926-1986) bahwa Islam merupakan bagian dari keseluruhan sejarah agama yang berkesinambungan. Keduanya menulis, *"Islam does not regard it self as a new religion but as the oldest religion-indeed, as the eternal religion of God, of Adam in*

---

[127] Penyebutan *ahl al-kitāb* terulang dalam Alquran sebanyak 31 kali. Lihat Muhammad Fu'ad Abd Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 95-96. Pada umumnya, term ini dibatasi hanya pada dua agama, Yahudi dan Nasrani, tanpa dibatasi oleh waktu dan tempat. Dengan demikian, term *ahl al-kitāb* menurut mayoritas ulama lebih bersifat ideologis ketimbang periodesasi. Namun demikian, Rasyid Ridha dan Thabathaba'i memperluas cakupan *ahl al-kitāb*, tidak sebatas menunjukkan kepada Yahudi dan Kristen saja, tetapi juga *Ṣābi'ūn* dan *Majusi.* Lihat Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar Jil. VI* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, 1999), 156; Thabathaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān Jil. IX* (Beirut: Mu'assasah al-'Alami, t.t.), 237; M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1998), 347-371; Nurcholish Madjid, "Konstitusi Madinah", dalam Tim Balitbang PGI, *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama: Theologia Religionum* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999), 179.

[128] Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial antar Umat Beragama* (Yogyakarta: pustaka SM, 2000), 14.

[129] QS. Al-Aḥzāb/ 33: 40.

Paradise and on earth, of Noah and his progeny. It sees it self as the religion of Abraham and his descendants, of all the prophets God had sent to the Hebrews as well as to other peoples, and of Jesus, the son of Mary… (Islam bukan merupakan agama yang menganggap dirinya sebagai sebuah agama yang benar-benar baru, sebaliknya agama tertua, agama abadi yang diturunkan Tuhan. Islam merupakan keyakinan yang sudah ada semenjak Nabi Adam, Nuh maupun Ibrahim dan berikut anak keturunannya, Tuhan kemudian mengirimnya kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani…)."[130]

Alquran semata-mata "melanjutkan" dan "membenarkan" kitab-kitab suci sebelumnya.[131] Alquran suci mewakili titik puncak segala wahyu dan menawarkan jalan sempurna untuk pemenuhan kebutuhan spiritual. Keunikan pesan Alquran ini bagaimanapun tidak menghalangi seluruh pengikut agama-agama terdahulu mendapat rahmat dari Tuhan, karena seperti yang sering dijelaskan Alquran sendiri, bagi mereka yang percaya terhadap ke-Esaan Tuhan, hari pertanggungjawaban atau dalam bahasa agama memiliki banyak sebutan, yaitu: *yaum al-ḥisāb,*[132] *yaum al-ḥashr,*[133] *yaum al-dīn,*[134] *yaum al-qiyāmah,*[135] *yaum al-ākhir,*[136]

---

[130] Ismail Raji al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986), 60-62.

[131] QS. Al-Aḥzāb/ 33: 40.

[132] QS. Ṣād/ 38: 26.

[133] QS. Al-An'ām/ 6: 22.

[134] QS. Al-Shu'arā/ 26: 82.

[135] QS. Al-Naḥl/ 16: 25.

[136] QS. Al-Ankabūt/ 29: 36.

yaum al-ba'th",[137] bagi mereka tidak ada rasa takut, maupun rasa duka".[138]

Berkaitan dengan hal di atas, semangat Alquran telah mengisyaratkan pluralisme di mana setiap kelompok masyarakat diakui eksistensinya dan dipersilahkan untuk berlomba-lomba dalam mewujudkan kebajikan *(fastabiq al-khairāt)* tak terkecuali dalam hal pencapaian kebenaran.[139] Hal ini sejalan dengan misi Islam yang diemban oleh Nabi Muhammad, maka dalam pergaulan dengan agama lain pun kaum Muslim diberi petunjuk Tuhan untuk bertindak penuh kebajikan dan keadilan, selama mereka tidak melakukan tindakan *ẓālim* (aniaya) dan *fasād* (kerusakan) yang merugikan.[140]

Diskursus pluralisme agama tidak hanya ditemukan dalam teks-teks Alquran, melainkan juga dideklarasikan Nabi Muhammad ketika hijrah ke Madinah. Ketika itu, Nabi Muhammad tidak mengikat kaum non Muslim dengan Alquran. Karenanya, ia membuat sebuah konsensus untuk mengatur tata hubungan antara kaum Yahudi, Nasrani, Musyrik Madinah, dan Islam. Traktat politik itu dikenal dengan "Konstitusi Madinah"[141] atau *"Mīthāq al-Madīnah",*[142] dibuat pada tahun pertama

[137] QS. Al-A'rāf/ 7: 14.

[138] QS. Al-Baqarah/ 2: 62; QS. Al-Mā'idah/ 5: 69.

[139] QS. Al-Mā'idah/ 5: 148.

[140] QS. Al-Mumtaḥanah/ 60: 8.

[141] Khusus sebutan konstitusi, sebenarnya istilah ini muncul dari para orientalis, karena mereka berpendapat bahwa perjanjian tersebut mirip dengan sebuah konstitusi. Lihat Nurcholish Madjid, "Konstitusi Madinah", 175-215.

[142] Sebutan untuk perjanjian itu amat beragam, ada yang menyebutnya *"Piagam Madinah" / "Konstitusi Madinah"* (Indonesia); *"Mīthāq al-Madīnah" / "Dustūr al-Madīnah" / Ṣaḥīf al-Madīnah"* (Arab); *"Document of Madinah" / "Medina Document" / "Constitution of Madinah" / "Madinah Charter" / Madinah Treaty"* (Inggris).

hijriyah.[143] Adam Malik menjelaskan bahwa di dalam Piagam Madinah terkandung ide dasar bagi terlaksananya pluralisme agama.[144]

Piagam ini memuat 47 pasal. Pasal-pasal ini tak diputuskan sekaligus. Menurut Ali Bulac, 23 pasal yang pertama diputuskan ketika Nabi baru beberapa bulan sampai di Madinah. Pada saat itu, Islam belum menjadi agama mayoritas. Berdasarkan sensus yang dilakukan ketika pertama kali Nabi berada di Madinah itu, diketahui bahwa jumlah umat Islam hanya 1.500 dari 10.000 penduduk Madinah. Sementara orang Yahudi berjumlah 4000 orang dan orang-orang Musyrik berjumlah 4.500 orang.[145]

Dikatakan dalam piagam tersebut bahwa seluruh penduduk Madinah, apapun latar belakang etnis dan agamanya, harus saling melindungi tatkala salah satu di antara mereka mendapatkan serangan dari luar. Sekiranya kaum Yahudi mendapatkan serangan dari luar, maka umat Islam membantu menyelamatkan nyawa dan harta benda mereka. Begitu juga, tatkala umat Islam diserang pihak luar, maka kaum Yahudi ikut melindungi dan menyelamatkan. Pada paragraf awal Piagam itu tercantum, “Jika seorang pendeta atau pejalan berlindung di gunung atau lembah atau gua atau bangunan atau dataran *Raml* atau *Radnah* (nama sebuah desa di Madinah) atau gereja, maka aku (Nabi) adalah pelindung di belakang mereka dari setiap permusuhan terhadap

---

[143] Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur’an* (Jakarta: Kata Kita, 2009), 91.

[144] Lihat Azyumardi Azra, “Religious Pluralism”, 117.

[145] Uraian selengkapnya lihat Ali Bulac, “Piagam Madinah”, dalam Chales Kurzman, ed., *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global (Liberal Islam: A Source Book),* diterjemahkan oleh Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001), 264-284. Rincian ini dikutip dari Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, 92.

mereka demi jiwaku, para pendukungku, para pemeluk agamaku dan para pengikutku, sebagaimana mereka (kaum Nashrani) itu adalah rakyatku dan anggota perlindunganku".[146] Jika dicermati, pluralisme yang dipraktikkan oleh Nabi Muhammad lebih cenderung pada wilayah sosial.

Menurut Syafii Maarif, berkat konstitusi ini, kaum Yahudi terangkat dari sekadar klien kesukuan menjadi warga negara yang sah. Dalam seluruh entitas politik atau negara Islam sepanjang sejarah, kaum Yahudi tidak pernah kehilangan status ini. Posisi mereka tersebut tidak bisa dilenyapkan, karena begitulah yang dicontohkan Nabi Muhammad; apalagi jika praktek keagamaan Nabi Muhammad ini dihubungkan dengan konsep *ahl al-kitāb*. Jadi, meskipun orang-orang Yahudi kemudian mengkhianati apa yang disepakati dalam Konstitusi Madinah, kaum Muslim tetap mengakuinya karena kepatuhan kepada contoh yang diberikan Nabi Muhammad sebagai kepala negara Madinah.[147] Demikianlah,

---

[146] Lihat Muhammad Hamidullah, *Majmu'āt al-Waṭā'iq al-Siyāsiyat li al-Aḥd al-Nabawi wa al-Khilāfat al-Rashīdat,* dalam Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, 92. Lihat William Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford: Oxford University Press, 1961); Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993), 10-15; F.E. Peters, *Muhammad and The Origins of Islam* (New York: State University of New York, 1994); E. Keyman and Ahmet Icduygu, ed., *Citizenship an A Global World: European Questions and Turkish Experiences* (New York: Routledge, 2005); Hisham M. Ramadhan, *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary* (London: AltaMira Press, 2006); Barakah Ahmad, *Muhammad and the Jews* (New Delhi: Vikas Publishing House DVT, 1979), 39; Zinal Abidin Ahmad, *Piagam Nabi Muhammad s.a.w.: Konstitusi Negara Tertulis yang Pertama di Dunia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).

[147] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin* (1950-1965) (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), 149-165. Pengkhianatan orang-orang Yahudi terhadap kaum Muslimin mengakibatkan orang-orang Yahudi mendapatkan hukuman, mulai dari yang ringan sampai yang berat. Pertama, mereka dipersilahkan keluar dari Madinah dengan membawa apa saja yang dapat mereka bawa. Kedua, mereka dipersilahkan keluar dari Madinah tanpa membawa apa-apa. Ketiga, inilah yang menyebabkan mereka dendam kepada kaum Muslimin, mereka harus dihukum bunuh. Nurcholish Madjid, "Konstitusi Madinah", 179-180.

karena kerukunan kaum Muslimin pada tingkat praksis ini, kaum Yahudi dapat menjalankan agamanya sesuai dengan ajaran Taurat. Bahkan Azyumardi Azra menyebutkan bahwa kebudayaan Yahudi dalam berbagai aspeknya mengalami masa emas di bawah pemerintahan Islam.[148]

Apa yang dilakukan Nabi Muhammad di Madinah ini menginspirasi Umar ibn Khattab untuk membuat traktat serupa di Yerusalem, dikenal dengan *"Piagam Ailea",* ketika Islam menguasai wilayah ini.[149] Piagam ini berisi jaminan keselamatan dari penguasa Islam terhadap penduduk Yerusalem yang beragama non-Islam.[150] Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935) menuturkan bahwa Umar ibn Khattab pernah mengangkat salah seorang stafnya dari Romawi. Ini juga dilakukan Usman ibn Affan, Ali ibn Abi Thalib, raja-raja Bani Umayyah. Daulah Abbasiyah juga banyak mengangkat staf dari kalangan Yahudi, Nasrani, dan *Ṣabi'ūn.* Daulah Usmaniyah juga mengangkat duta besar di negara-negara asing dari kalangan Nasrani.[151]

Hubungan antara umat Islam dengan non Muslim tetap berjalan secara baik meskipun para pemimpin Islam berkuasa di

---

[148] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi,* 37.

[149] Lihat Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia: A Critical Survey* (Leiden: E. J. Brill, 2001), 267-268.

[150] Salah satu penggalan paragrafnya berbunyi: "Inilah jaminan keamanan yang diberikan Abdullah, Umar, Amirul Mukminin kepada penduduk Aelia: Ia menjamin keamanan mereka untuk jiwa dan harta mereka dan untuk gereja-gereja dan salib-salib mereka, dalam keadaan sakit maupun sehat, dan untuk agama mereka secara keseluruhan. Gereja-gereja mereka tidak akan diduduki dan tidak pula dirusak, dan tidak akan dikurangi sesuatu apapun dari gereja-gereja itu dan tidak pula dari lingkungannya, serta tidak dari salib mereka, dan tidak sedikitpun dari harta kekayaan mereka (dalam gereja-gereja itu). Mereka tidak akan dipaksa meninggalkan agama mereka, dan tidak seorang pun dari mereka boleh diganggu". Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi,* 38; Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama,* 93.

[151] Abd. Moqsith Ghazali, "Islam dan Pluralisme Agama", didapat dari http://islamlib.com/i [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 20 Mei 2011).

daerah tertentu. Penaklukan sebuah wilayah tidak serta merta turut memusnahkan berbagai khasanah kekayaan intelektual non Muslim yang sudah ada. Bahkan umat Islam mengapresiasinya dengan menterjemahkannya dan mengkajinya secara mendalam. Banyak umat Islam belajar kepada para sarjana non Muslim seperti sarjana Kristen. Tidak sedikit di antaranya kemudian mengungguli kemampuan para guru mereka. Sebut saja misalnya al-Farabi dan Ibn Sina. Kasus semacam ini membuktikan bahwa pluralisme agama telah berjalan secara baik dan kokoh dalam berbagai aktivitas umat Islam. Kaum non Muslim pada saat itu menjadi orang-orang yang dilindungi *(protected people)* secara hukum.[152]

Dalam perlakuan seperti itu, tidak heran kalau umat Kristen terus berkembang di dalam wilayah-wilayah kaum Muslim yang terus meluas. Bahkan dalam abad-abad pertama Hijriyah, mayoritas penduduk entitas Muslim adalah penganut Kristianitas; mereka menikmati respek, kebebasan dan harkat baru dari kaum Muslim; hal yang tidak pernah mereka alami sebelumnya. Pengalaman yang hampir sama juga dikembangkan oleh Islam ketika berhadapan dengan Zoroaster, sewaktu kaum Muslim melakukan ekspansi sejak tahun 636 M. ke Persia, dan sejak 711 M. ke wilayah Anak Benua India. Para penganut agama Zoroaster, Hindu dan Buddha diberikan hak-hak yang sama seperti yang diberikan kepada kaum Yahudi dan Nasrani. Meskipun doktrin agama-agama itu berbeda jauh dengan doktrin tauhid yang diajarkan Islam. Mereka dibiarkan beribadah sesuai dengan kepercayaannya. Hasilnya seperti dapat disaksikan hingga

---

[152] Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respons terhadap Modernitas* (Jakarta: Erlangga, 2007), 88-89.

sekarang, mayoritas Anak Benua India tetap dalam pelukan Hindu dan Buddha.[153]

Penghormatan terhadap berbagai identitas agama juga dapat dicermati ketika Islam masuk ke Spanyol tahun 711 Masehi. Max I. Dimont (1912-1992) menjelaskan bahwa Islam datang ke Spanyol lebih seperti sesosok juru selamat yang menghapuskan penindasan terhadap masyarakat (dalam hal ini Yahudi) atas nama agama Kristen yang berkuasa ketika itu. Sikap saling mencurigai antar penganut agama kemudian dirubah menjadi sebuah persahabatan yang menjadi tali pengikat bagi tiga agama besar yaitu: Yahudi, Kristen dan Islam. Bahkan menurutnya, ketiga penganut agama besar tersebut dapat tidur dalam ”satu tempat tidur” *(one bedroom).* Dengan kata lain, hubungan mereka demikian mesra dan posisi mereka saling menguatkan satu sama lain. Uniknya, para penganut agama dari tiga agama besar itu dapat menjalankan agamanya masing-masing secara baik tanpa ada rasa khawatir mendapat tekanan psikologis dari pihak-pihak tertentu.[154] Kondisi ini merupakan sebuah bukti bahwa secara historis pluralisme agama di dalam Islam terawat secara baik.

Di dunia Islam secara keseluruhan, hubungan antar umat beragama mendapat perhatian yang signifikan. Hal itu dapat dicermati dengan lahirnya *"Cairo Declaration on Human Rights in Islam (1990)"* atau yang lebih dikenal dengan sebutan "Deklarasi Kairo". Pada pasal 10 dalam deklarasi itu disebutkan bahwa kebebasan beragama merupakan sesuatu yang amat fundamental dalam ajaran Islam. Karenanya, pemaksaan sebuah agama agar

---

[153] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi,* 38.

[154] Max I. Dimont, *Amazing Advantures of the Jewish People* (Springfield: Behrman House Inc., 1984), 81.

dianut oleh seseorang merupakan keputusan yang bertentangan dengan ajaran Islam. Untuk menentukan sebuah agama, terpulang pada pilihan masing-masing. Namun demikian, Deklarasi Kairo itu tidak membenarkan orang yang tidak memilih satu agama pun sebagai keyakinannya. Sebab keyakinan kepada Tuhan merupakan sisi penting manusia, jika manusia tidak bertuhan maka eksistensinya sebagai manusia patut dipertanyakan.[155]

Dapat dilihat bahwa Deklarasi Kairo ini bertujuan untuk menunjukkan kepada dunia luas bahwa Islam itu sejalan dengan HAM. Deklarasi tersebut tentu saja tidak menimbulkan persoalan pelik ketika diterapkan di negara-negara yang berazaskan Islam, tapi jika diterapkan di negara-negara yang berlandaskan hukum sekuler, maka ia akan mengalami hambatan. Salah satunya adalah jika agama merupakan pilihan asasi manusia, tidak beragama juga merupakan pilihan asasi. Mengapa dalam deklarasi tersebut hak untuk tidak beragama masih dihalang-halangi? Inilah diantara problem yang mungkin akan muncul. Namun demikian, Deklarasi Kairo itu sudah menunjukkan, bahwa dalam setiap rentang historis kebebasan beragama dalam Islam mendapat atensi yang besar.

Dalam konteks Indonesia, umat Islam tidaklah miskin terkait dengan pluralitas. Sejarah mencatat relasi yang amat erat dan

---

[155] *Cairo Declaration on Human Right in Islam (CDHRI)* adalah sebuah pernyataan dari negara anggota Organisasi Konferensi Islam yang diadopsi pada tahun 1990, yang memberikan gambaran umum pada perspektif Islam tentang hak asasi manusia, dan menegaskan Islam syari'at sebagai satu-satunya sumber. *CDHRI declares its purpose to be general guidance for Member States (of the OIC) in the Field of human rights* (Deklarasi itu menyatakan tujuannya untuk menjadi "pedoman umum untuk negara-negara anggota (dari OKI) di Bidang hak asasi manusia). Lihat Eva Brems, *Human Rights: Universality and Diversity* (Massachussets: Kluwer Law International, 2001), 259-266. Hamid Fahmi Zarkasi, "Hak dan Kebebasan Beragama: dalam Perspektif Islam, DUHAM dan Keindonesiaan", makalah disampaikan dalam Lokakarya Nasional Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, *10 Tahun Reformasi, Quo Vadis Pemajuan dan Penegakan HAM di Indonesia*, Hotel Borobudur, Jakarta 8-11 Juli 2008.

produktif antara tokoh-tokoh Masyumi dengan pemimpin-pemimpin Katholik, Protestan, Hindu, dan dengan yang lain. Masih segar dalam ingatan kita Natsir (1908-1993) atau Prawoto Mangkusasmito (1910-tidak diketahui) begitu dekat dengan I. J. Kasimo (1900-1986), Herman Johannes (1912-1992), A. M. Tambunan[156] atau J. Leimena (1905-1977), baik pada masa revolusi kemerdekaan maupun sesudahnya. Atau antara Burhanuddin Harahap (1917-1987) dengan Ide Anak Agung Gde Agung (1921-1999) yang Hindu. Kasimo bahkan bersama tokoh Masyumi dan PSI mencoba melawan sistem politik otoritarian Sukarno pada masa Demokrasi Terpimpin (1959-1966). Meskipun perjuangan mereka pada akhirnya kandas.[157] Dengan demikian, para tokoh agama di Indonesia menyatu karena ikatan-ikatan kepentingan yang dibangun di atas nilai-nilai kemanusiaan. Itulah *common platform* yang dapat menjadi tali pengikat bagi setiap umat beragama.

---

[156] Tahun lahir dan wafat tidak ditemukan.

[157] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 274-275.

BAB III
BIOGRAFI AHMAD SYAFII MAARIF

A. Implikasi Kultur Minang

Syafii Maarif dilahirkan di Sumpur Kudus pada tanggal 31 Mei 1935 dari pasangan Ma'rifah (ayah) (1900-1955) dan Fathiyah (ibu) (lahir kira-kira 1905-1937)[1] sebagai anak bungsu dari empat bersaudara.[2] Ayahnya adalah tokoh yang terpandang di kampungnya. Ia berstatus sebagai kepada suku Malayu dengan gelar Datok Rajo Malayu dan sebagai Kepala Nagari. Masyarakat Minang dikenal berkarakter egaliter, namun di antara suku-suku itu, Chaniago adalah suku yang paling egaliter. Fathiyah, Ibu Syafii Maarif, berasal dari suku itu.[3] Dapat diduga, selain terpengaruh oleh pendidikan Barat yang memang egaliter, sikap Syafii Maarif yang egaliter bisa saja dibentuk oleh kultur Minang itu. Dugaan ini diperkuat oleh tesis Mrazek yang menjelaskan bahwa masyarakat Minang bercirikan dua hal, yaitu: pertama, dinamisme, dan kedua, anti-parokialisme. Yang pertama ditandai dengan jiwa merantau,[4] sedang yang kedua melahirkan jiwa bebas yang kosmopolit.[5] Meskipun lahir di wilayah pedesaan, secara ideologis, Syafii Maarif dibesarkan dalam nuansa maritim yang

---

[1] Fathiyah wafat saat Maarif berusia 18 bulan. Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar dalam Perjalananku* (Yogyakarta: Ombak, 2006), 42.

[2] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* viii dan 4.

[3] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* viii.

[4] Lihat Tsuyosi Kato, *Adat Minangkabau dan Merantau dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: Balai Pustaka, 2005).

[5] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* xi.

dinamis dan independen.[6] Karakter inilah yang kelak mewarnai gagasan-gagasan yang ia gulirkan.

Sumpur Kudus juga disebut dengan "Makkah Darat." Secara kultural sebutan itu menunjukkan sebuah gerak perlawanan Islam terhadap kultur jahiliyah yang dikuasai para *parewa* (preman). Penamaan Sumpur Kudus (sampurna suci) sebagai Makkah Darat sekaligus menunjukkan keberhasilan Islam menundukkan hati manusia Sumpur Kudus.[7] Dapat dipahami, ia lahir di tengah kultur dan dinamika keislaman yang kental itu. Makkah Darat merupakan pusat gerakan dan kajian Islam yang jauh dari pantai (Barat dan Timur). Istilah "adat nan menurun, syarak nan mendaki" harus dilihat dari gerak adat dari tempat yang tinggi dari Pariangan Padang Panjang di lereng Gunung Merapi. Syarak mendaki dari dataran rendah pantai timur dan dari Ulakan di pantai barat menuju tempat yang tinggi.[8] Gerak turun dan mendaki inilah kemudian melahirkan formula strategis berupa "adat bersendi syarak, syarak bersendi kitabullah", dan "syarak mengata adat memakai" (*syarak mangato adaik mamakai,* dalam bahasa

---

[6] Mattulada membagi kepemimpinan (karakter masyarakat), ke dalam tiga model, yaitu: Pertama, model kepemimpinan agraris. Model kepemimpinan ini biasanya menjadikan para pemimpin dan pemuka masyarakat sebagai sumber inspirasi dalam berpikir dan bertindak. Biasanya model kepemimpinan seperti ini ada di daerah Jawa dan Sunda. Jawa dengan konsep *Pakubuwono* (sentralistik) menjadikan para pemimpin dan pemerintah pusat sebagai ukuran. Kedua, model kepemimpinan Melayu (menjinjing alam). Model ini memungkinkan masyarakat memiliki pendapat yang berbeda antara yang satu dengan lainnya. Model ini juga mencerminkan suasana yang demokratis. Ketiga, model kepemimpinan maritim (kapitan laut). Model ini mensyaratkan setiap orang untuk berupaya semaksimal mungkin untuk sampai ke puncak piramida sosial yang tertinggi. Kecuali yang pertama, kultur Minang lebih mendekati model kedua dan ketiga. Dikutip dari Kusnadi, *Jaminan Sosial Nelayan* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 21-22.

[7] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* viii.

[8] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 8.

Minang), sekalipun masih banyak unsur adat itu yang berlawanan dengan agama.[9]

Selain kaya akan nilai-nilai tradisi, Sumpur Kudus juga merupakan pusat perdagangan emas dan kopi. Dua barang dagangan itu bukan hanya menjadi kebanggaan masyarakat, tapi juga menjadi barang ekspor ke luar negeri. Emas dan kopi tersebut diangkut ke Singapura *via* Riau, untuk kemudian dikirim ke Eropa.[10] Situasi seperti itu juga ditegaskan Christine E. Dobbin tentang kemajuan Sumpur Kudus.[11] Hubungan antara Sumpur Kudus dengan dunia luar merupakan sebuah bukti bahwa daerah ini terbuka dengan berbagai kultur lain. Sebagai sebuah pusat dagang, tentunya daerah tersebut merupakan tempat bertemunya para pendatang dengan latar belakang kultur yang majemuk.[12] Latar belakang budaya yang kaya, kultur keislaman yang kental dan dinamika masyarakat yang tinggi adalah nilai lebih tersendiri bagi terbangunnya watak yang religius, egaliter dan mandiri. Seperti diakui oleh Syafii Maarif, latar belakang potensi tersebut begitu membekas dalam pengembangan kepribadiannya.[13]

Jasa masyarakat Sumpur Kudus juga tidak boleh diabaikan, mengingat pada tahun 1949 Pemerintah Darurat Republik Indonesia (PDRI) pimpinan Syafruddin Prawiranegara (1911-

---

[9] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 8.

[10] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 13-14.

[11] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 15-16. Uraian lengkapnya dapat dibaca melalui karya Christine E. Dobbin, *Islamic Revivalism in A Changing Peasant Economy: Central Sumatera 1784-1847* (London: Curzon Press, 1983).

[12] Howard M. Federspiel, *Sultans, Shammans & Sains: Islam and Muslim in South East Asia* (Hawai: University of Hawai Press, 2007), 38.

[13] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 17.

1989) diselenggarakan di sana.[14] Menurut Syafii Maarif, jika PDRI itu tidak ada, maka Sumpus Kudus tidak akan banyak dibicarakan orang[15] dan mungkin saja tidak dikenal. Bagi penulis sendiri, tentunya pernyataan itu merupakan indikasi dari sikap kritisnya. Ia ingin menunjukkan bahwa secara historis Sumpur Kudus turut memberikan jasanya untuk penanaman ide nasionalisme. Tapi pada sisi tertentu daerah tersebut kurang mendapat perhatian dalam proses pembangunan.[16] Jika Sumpur Kudus tidak banyak dibicarakan orang, tentunya hal ini berbanding terbalik dengan berbagai tulisan yang mengangkat isu seputar daerah itu.

Kultur Minang yang demokratis dan egaliter itu telah melahirkan tokoh-tokoh besar yang amat berpengaruh di negeri ini. Tentu saja disinilah pentingnya, khususnya orang Minang, untuk mengetahui *setting* sejarah masyarakat Minang. Seorang Tan Malaka (lahir 1896 di Nagari Pandan Gadang, Suliki, dan terbunuh 1949 di Jawa Timur) pernah menjadi tokoh Komintern (Komunis Internasional), tentu ia diilhami oleh semangat "Alam terkembang menjadi guru". Begitu pula dengan tokoh-tokoh seperti Agus Salim (1884-1954), Hatta (1902-1980), Natsir (1908-

---

[14] Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia VI: Zaman Jepang dan Zaman Republik Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1992), 266; Audrey Kahin, *Dari Pemberontakan ke Integrasi: Sumatera Barat dan Politik Indonesia 1926-1998* (Jakarta: Yayasan Obor, 2005); Taufik Abdullah, "PDRI, Kesadaran Sejarah dan Masa Kini", dalam *Jurnal Sejarah,* no. 13 Vol. 13, (2007), 13-27; Es Ito, *Negara Kelima: Memperingati 100 Tahun Kebangkitan Nasional* (Jakarta: Serambi, 2005); Mohammad Iskandar et al., Peranan Desa dalam Perjuangan Kemerdekaan di Sumatera Barat 1945-1950 (Jakarta: Depdikbud, 1998).

[15] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 4.

[16] Hal itu dapat dilihat dari pemasangan arus listrik yang terlambat ke Sumpur Kudus. Setelah Indonesia merdeka tanggal 17 Agustus 1945, maka Sumpur Kudus merdeka dari kegelapan pada tanggal 29 Januari 2005, setelah listrik masuk desa. Jika ukuran ukuran kemerdekaannya dilihat dari standar listrik masuk desa. Baca Ahmad Syafii Maarif, "Sumpur Kudus Setelah Merdeka," *Harian Republika,* 25 Februari 2005.

1993), Sjahrir (1909-1966), Bahder Djohan (1902-tidak diketahui), Hamka (1908-1981), Isa Anshari (1916-1969), lahir dari rahim ranah Minang.[17]

B. Evolusi Intelektual

Untuk melacak rekam jejak *(track record)* perkembangan intelektual Syafii Maarif, ada tiga tahapan yang tidak boleh dilupakan. Meminjam istilah yang dipakainya, ketiga tahapan itu disebut dengan titik-titik kisar.[18] Titik kisar pertama, terjadi ketika ia mengecap pendidikan di Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah di Balai Tangah, Lintau setelah menganggur selama tiga tahun pasca Sekolah Rakyat (1947).[19] Latar pendidikan Muhammadiyah ini membentuknya menjadi pribadi yang pemberani secara intelektual. Ruh pendidikan Muhammadiyah yang pertama dipompakan ke dalam lokus intelektual Syafii Maarif menjadi modal awal bagi perkembangan pemikirannya lebih lanjut.

Titik kisar kedua, terjadi setelah meneruskan pelajaran ke Madrasah Mu'allimin Yogyakarta dan selesai tahun 1956.

---

[17] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 59. Demikian pula ketokohan Syafii Maarif, subjek dalam penelitian ini. Konstruksi berpikirnya tentu saja amat ditentukan oleh warna budaya Minang yang kaya itu.

[18] Titik-Titik Kisar di sini diartikan dengan keberuntungan dan kesempatan sang tokoh dalam menjalani hidup dan meraih pendidikan, dapat pula diartikan dengan tahapan-tahapan yang dilalui.

[19] Seperti disebutkan dalam otobiografinya bahwa Muhammadiyah sudah memasuki Sumpur Kudus pada tahun 1943, masih Perang Dunia II (1939-1945), atau 18 tahun setelah gerakan Islam modern ini masuk ke Sungai Batang, Tanjungsani, Maninjau, pada tahun 1925. Pelopor utamanya adalah H. Abdul Karim Amarullah (1879-1945), Jusuf Amarullah (lahir dan wafat tidak ditemukan), A.R. Sutan Mansur (1895-tidak diketahui), Hamka (1908-1981), dan diikuti generasi sesudahnya. Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 12. Lihat "Syafii Maarif", [home page on-line], didapat dari http://www.muhammadiyah.or.id; Internet (diakses pada tanggal 28 Februari 2010).

Wawasannya semakin luas, tetapi nalurinya sebagai seorang "fundamentalis" belum berubah, jika bukan semakin menguat. Bahkan sampai ia belajar sejarah pada Universitas Ohio di Athens, Amerika Serikat, paham agamanya belum banyak mengalami perubahan. Cita-cita politik Syafii Maarif tetap saja ingin menjadikan Indonesia agar menjadi Negara Islam.

Titik kisar ketiga, terjadi pada saat ia mengikuti program doktor di Universitas Chicago, Amerika Serikat, selesai tahun 1983. Di universitas tersebut, ia mengalami titik balik intelektual secara signifikan. Di bawah bimbingan Fazlur Rahman (1919-1988), Syafii Maarif memiliki pandangan yang realistis dan rasional tentang Islam ini.[20] Setelah melalui titik kisar ketiga, ia memantapkan diri sebagai seorang pemikir Muslim yang intens mengkaji relasi antara Islam, Indonesia dan nilai-nilai kemanusiaan. Hal tersebut belakangan harus ia bayar mahal dengan sejumlah predikat yang terkesan peyoratif (mengejek), seperti: "hanya membebek pikiran Rahman", "pembawa sekularisme", "anti-Piagam Jakarta". Dengan keteguhan dan kematangan intelektual, hal itu tidak membuatnya terinterupsi untuk terus menyampaikan pemikiran-pemikirannya dalam perspektif sosiologis keindonesiaan.

Selain Fazlur Rahman, Mohammad Hatta turut memberikan pengaruh terhadap perkembangan intelektual Syafii Maarif. Dalam beberapa tulisannya, Syafii Maarif memberikan apresiasi yang cukup tinggi terhadap pemikiran dan aktivisme Hatta. Syafii Maarif juga menyebut Hatta sebagai seorang moralis sejati.

---

[20] Nurcholish Madjid, "Kata Pengantar", dalam Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Peraturan dalam Konstituante* (Yogyakarta: LP3ES, 1984), xiii.

Darinya Syafii Maarif mendapatkan spirit di mana nilai-nilai moral mesti ditegakkan walaupun harus berhadapan dengan kekuasaan yang cukup kokoh. Selain itu, Syafii Maarif juga belajar bagaimana memahami Islam secara substansial. Hatta selalu menegaskan bahwa substansi nilai-nilai Islam yang dipraktikkan dalam kehidupan jauh lebih penting ketimbang mengedepankan sisi formal agama.[21] Bahkan Hatta menjadi rujukan Syafii Maarif ketika menafsirkan sila-sila dalam Pancasila. Bagi Hatta, Pancasila dapat diterima dan sejalan dengan nilai-nilai Islam, karena itu tidak ada alasan menolak Pancasila tersebut. Pemikiran dan aktivisme Hatta itulah yang menginspirasi Syafii Maarif untuk melakukan hal serupa.[22]

Tentang penilaian Syafii Maarif mengenai Hatta ini, ada persoalan mendasar yang perlu dicermati. Meskipun Hatta merupakan seorang moralis sejati seperti predikat yang disematkan Syafii Maarif kepadanya, namun ia juga sebagai seorang manusia biasa yang tidak luput dari berbagai kekeliruan. Di sini, Syafii Maarif terkesan mengidealisasikan Hatta secara berlebihan sehingga yang ditampilkan dari Hatta hanya sisi positifnya saja. Dalam banyak hal, Syafii Maarif terlihat demikian kritis termasuk ketika ia memaparkan kepemimpinan Soekarno dalam era demokrasi terpimpin. Dalam uraiannya, Syafii Maarif menyebut Soekarno sebagai pemimpin yang cukup otoriter. Di sisi lain Syafii Maarif memberikan apresiasi yang tinggi kepada Soekarno karena secara brilian ia dapat merumuskan sila-sila dalam Pancasila. Objektivitas penilaian Syafii Maarif cukup jelas

---

[21] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 229-232.

[22] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, 152-157.

di situ. Terkait dengan pribadi dan pemikiran Hatta, Syafii Maarif seperti menerimanya tanpa sikap kritis. Dalam konteks ini, tidak dijumpai uraian yang menjadi alasannya bersikap demikian.

Secara khusus, perlu pula diketahui beberapa fase yang dilalui Syafii Maarif dalam mengembangkan ide pluralisme: Pertama, fase pasca Chicago (1982 s.d. 1998). Pada fase ini, pemikiran Syafii Maarif mencakup tiga tema besar, yaitu: keislaman, keindonesiaan dan kemanusiaan. Ide tentang pluralisme belum begitu menonjol selain memang secara akademik perdebatan ke arah itu belum mencuat ke permukaan. Namun, persoalan humanitas dan kebebasan telah menarik perhatiannya. Kedua, fase selama memimpin Muhammadiyah (1998 s.d. 2005). Pada fase ini radius pergaulannya sudah cukup luas termasuk dengan para pemuka lintas agama. Usaha Syafii Maarif dalam konteks ini didukung secara institusional. Namun ide-ide ini belum ia sampaikan secara deklaratif mengingat posisinya sebagai pucuk pimpinan Muhammadiyah. Ia melihat bahwa warga persyarikatan belum begitu siap menerima ide itu. Apalagi ide tentang pluralisme dianggap sebagai sesuatu yang “menyalahi” agama. Ketiga, fase pasca memimpin Muhammadiyah (2005 s.d. sekarang). Pada fase ini Syafii Maarif tidak lagi terikat secara institusional. Karena itu, ia mendukung bahkan mengembangkan ide-ide modern secara deklaratif termasuk ide tentang pluralisme. Apalagi wacana itu mendapat respons dari berbagai komunitas akademik baik dari komunitas yang mendukungnya maupun yang memberikan kritik kepadanya.

Daya dobrak yang dihasilkan dari dinamika intelektual Syafii Maarif mendapatkan momentumnya setelah ia terpilih sebagai

Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah tahun 2000 di Jakarta.[23] Jika ditelisik lebih jauh, intelektualisme Syafii Maarif tidak hanya sebatas gagasan-gagasan normatif, melainkan terwujud dalam aktivitasnya secara riil. Bahkan M. Amin Abdullah mensejajarkan sosok Maarif dengan Ali Syari'ati (1933-1977), intelektual Iran itu.[24] Abdullah beralasan bahwa sosok Syafii Maarif merupakan intelektual sekaligus aktivis pergerakan yang memiliki kapasitas sosial amat tinggi.[25] Dengan perspektif ini, ia lebih tepat disebut intelektual organik.[26] Namun demikian, perkembangan intelektualnya terbilang lambat. Ia mendapatkan gelar doktor di usia 48 tahun, kemudian meraih predikat Guru Besar Sejarah dari IKIP Yogyakarta di usia 62 tahun. Tentu saja,

---

[23] Meski sejak kecil sudah mengenal Muhammadiyah, Syafii Maarif baru benar-benar menjadi pengurus organisasi Islam itu sepulang dari Chicago. Waktu itu, tahun 1985, ia diajak masuk ke Majelis Tabligh Muhammadiyah, sampai akhirnya "gelombang" menghempaskannya menjadi Ketua PP Muhammadiyah pada 1998, menggantikan Amien Rais yang ketika itu memilih terjun ke panggung politik praktis. Jabatan ketua itu, sebenarnya juga bukan tiba-tiba diraihnya. Dalam beberapa kali Muktamar organisasi keagamaan tersebut, ia setidaknya sudah dua kali masuk bursa ketua. Muktamar di Solo ia masuk calon nomor dua belas dan di Banda Aceh masuk calon nomor tiga. Baru pada Muktamar ke-44 di Jakarta, ia terpilih sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah 2000-2005. "Syafii Maarif," [home page on line], didapat dari http://www.pdat.co.id/ads/html/A/ads,20030701-32,A.html; Internet (diakses pada tanggal 28 Februari 2010).

[24] M. Amin Abdullah, "Intelektual Sekaligus Aktivis", dalam Abdul Rahim Ghazali dan Saleh Partaonan Daulay, eds., *Cermin untuk Semua: Refleksi 70 Tahun Ahmad Syafii Maarif* (Jakarta: Maarif Institue, 2005), 18.

[25] M. Amin Abdullah, "Intelektual Sekaligus Aktivis", 18.

[26] Intelektual organik disebut pula *man of thought and man of action*. Lihat Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (London: Laurence & Wishart, 1971); Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20* (Bandung: Mizan, 2005); H.A.R. Tilaar, *Kekuasaan dan Pendidikan: Suatu Tinjauan dari Perspektif Studi Kultural* (Magelang: Indonesia Kita, 2003), 77; Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003).

kenyataan itu wajar saja mengingat perjalanan hidupnya amat berliku.[27]

C. Metode yang Dipakai

Ada empat hal penting yang digunakan Syafii Maarif sebagai dasar dalam membangun gagasan keislamannya:

Pertama, Alquran sebagai sebuah petunjuk dan sistem moral memiliki cakupan makna yang begitu luas dan dapat dijadikan pedoman dasar bagi arah pembangunan. Sebagai sebuah prinsip moral, Alquran tidak bersifat elitis. Ia terbuka bagi semua kaum bernalar yang mencari kebenaran dan kebajikan dan Alquran merupakan "korpus terbuka" yang memungkinkan lahirnya interpretasi-interpretasi baru yang sesuai dengan konteks zamannya. Namun kemudian Syafii Maarif menyadari bahwa menemukan kompatibilitas antara Alquran dengan perkembangan dunia modern bukanlah persoalan mudah. Hal ini membutuhkan kerja besar dan strategis termasuk keberanian melakukan ijtihad-ijtihad baru.[28]

---

[27] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*. Perkembangan intelektualisme Syafii Maarif dapat penulis umpamakan sebagai sebuah benih yang kemudian menemukan lahan suburnya. Sikap demokratis, egaliter, mandiri, nasionalis dan religius tumbuh seiring dengan masa-masa *(formative years)* di mana ia dibesarkan. Tentunya, hal itu amat membekas dalam *mind set* (pola pikir)-nya. Beragam karakter positif itu merupakan benih bawaan dari kultur Minang yang terus diasah oleh Syafii Maarif. Hal itu tumbuh subur sehingga membentuk sebuah kepribadian khas. Proses lahirnya intelektualisme itu terjadi setelah melalui berbagai pencarian, baik secara akademik maupun sosial. Kegelisahan demi kegelisahan itulah yang pada akhirnya mewujud dalam berbagai gagasan seperti yang dikembangkannya saat ini.

[28] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Al-Qur'an, Realitas Sosial dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleks*i (Bandung: Pustaka, 1985), 2-7. Redaksi pada paragraf ini dikutip dari Hilman Latief, "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Moderasi Islam Indonesia", dalam Ahmad Suaedi dan Raja Juli Antoni, ed. *Para Pembaharu Pemikiran dan Gerakan Islam Asia Tenggara* (Jakarta: Seamus, 2009), 262-263.

Kedua, kitab suci umat Islam ini bagi Syafii Maarif lebih merupakan sumber moral *(moral source)* bagi kaum Muslim untuk menciptakan keadilan dan kebaikan, ketimbang kitab yang secara literal hanya berisi pranata legal. Karena itu, dalam konteks kehidupan bangsa Indonesia, nilai-nilai Alquran mesti dikontekstualisasikan bukan sebaliknya diterima apa adanya tanpa refleksi kritis.[29]

Ketiga, dalam memahami Alquran selalu ada jarak menganga antara idealita dengan realita. Kontestasi antara nilai idealitas Alquran dan kepentingan pragmatis di bidang sosial, ekonomi dan politik adalah bagian integral kehidupan seorang Muslim. Terkadang Alquran sering dijadikan perebutan otoritas mazhab. Oleh sebab itu, Syafii Maarif menegaskan bahwa makna universal Alquran harus dapat "menundukkan" kepentingan-kepentingan pragmatis manusia, bukan sebaliknya.[30]

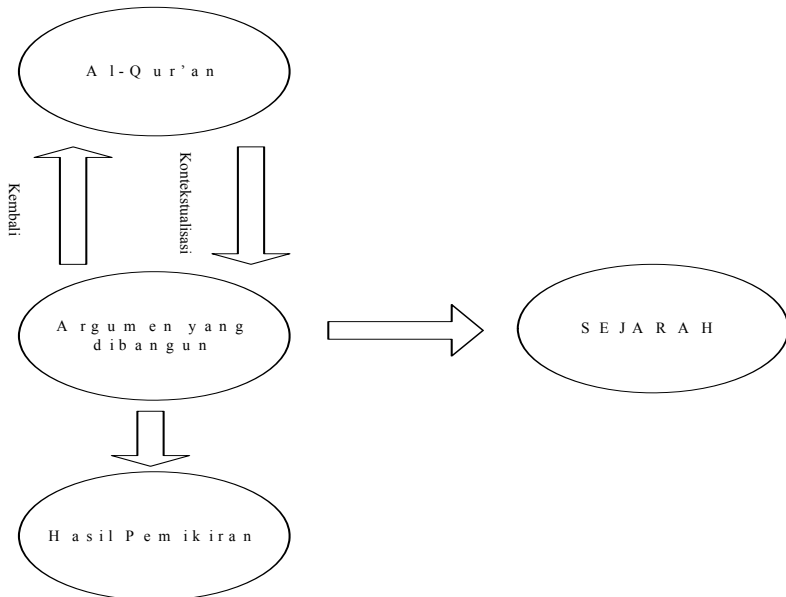
Keempat, sebagai seorang peminat sejarah Syafii Maarif kerap memotret situasi dan kondisi perkembangan masyarakat dengan pendekatan disiplin ilmu ini. Bagi Syafii Maarif, sejarah merupakan penunjuk bagi umat yang datang kemudian. Di dalamnya, pertumbuhan, perkembangan, kemajuan dan kejatuhan umat manusia terjadi. Ada dua hal yang dapat dipetik dari penggunakan paradigma sejarah: Pertama, kejadian-kejadian di masa lampau secara substansial akan terjadi kembali di masa yang akan datang. Karena itu, sejarah merupakan laboratorium hikmah di mana pedoman hidup dapat digali. Kedua, masa depan secara hakiki merupakan konsekuensi dari masa lampau dan masa kini.

---

[29] Hilman Latief, "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Moderasi", 263.

[30] Hilman Latief, "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Moderasi", 263.

Karena berkesinambungan, perspektif sejarah memegang peranan signifikan.[31]

Syafii Maarif membagi Islam ke dalam dua ketegori, yaitu: "Islam Qur'anis" dan "Islam Historis", atau dalam bahasa lain ia menggunakan istilah "Islam idealita" dan "Islam realita". Menurutnya, "Islam Qur'anis" adalah Islam yang mewakili pandangan total dunia Islam yang didasarkan pada interpretasi murni dan otentik dari Alquran. Sedangkan "Islam Historis" adalah Islam yang muncul dari interaksinya dan pertarungannya dengan darah daging sejarah, yang tidak selalu sesuai dengan misi kenabian sebagai rahmat bagi alam semesta.[32] Secara lebih konkret, metode berpikir Syafii Maarif dapat dilihat dalam peta konsep berikut:

[31] Lihat pemaparannya dalam Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas di Tengah Kegalauan* (Jakarta: PSAP, 2005).

[32] Hilman Latief, "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Moderasi", 263-264.

Namun demikian, Syafii Maarif jarang mengutip hadis sebagai sumber di mana ia menemukan spirit untuk pemikiran dan gerakannya. Sebagai tokoh yang mendalami kajian Islam, mestinya ia selalu menggunakan sumber kedua itu sebagaimana Alquran. Demikian pula dengan berbagai literatur Islam klasik. Untuk memperluas wawasannya, literatur Islam klasik dapat dikatakan penting. Kenyataannya tidak demikian, meskipun ia mengutip beberapa hadis dan menggunakan beberapa literatur Islam klasik namun dalam jumlah yang terbatas. Hal ini dapat dilihat misalnya ketika ia menulis buku utuh *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah (2009)*,[33] kitab hadis maupun literatur Islam klasik hanya berjumlah sembilan buah dari 154 buku yang digunakannya sebagai rujukan. Selain itu, dalam bukunya *Al-Qur'an dan Realitas Umat (2010)*, Syafii Maarif hanya merujuk tafsir Al-Azhar karangan Hamka ketika memahami ayat 62 surah *al-Baqarah* dan ayat 69 surah *al-Mā'idah*. Meskipun hal itu dapat dimengerti karena pemahaman itu dipersiapkan untuk tulisan lepas. Kenyataan ini semestinya mendapat perhatian dari Syafii Maarif. Sebagai seorang tokoh Muhammadiyah dengan moto *"al-ruj'u ilā al-Qur'ān wa al-sunnah* (kembali kepada Alquran dan sunnah)" mestinya khasanah Islam klasik itu menyatu di dalam kapabilitas intelektualnya.

[33] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009).

D. Analisis terhadap Karya-karyanya

Syafii Maarif termasuk tokoh produktif yang telah melahirkan berbagai tulisan. Secara garis besar, gagasan-gagasannya dapat dikelompokkan ke dalam beberapa persoalan: Pertama, persoalan global. Kedua, persoalan nasional. Dari persoalan global dan persoalan nasional tersebut, isu yang menjadi fokus pemikirannya adalah tentang "Keislaman", "keindonesiaan", "kemanusiaan". Rekaman pemikiran Syafii Maarif dapat dilacak lewat buku-buku yang ia tulis. Buku-buku itu penulis kelompokkan ke dalam beberapa bagian: Pertama, buku utuh. Pemaparan yang dikemukakan dalam buku ini bersifat komprehensif. Kedua, buku semi utuh. Buku ini merupakan kumpulan makalah ilmiah yang ia tulis untuk berbagai seminar. Ketiga, buku populer. Buku ini berisi kumpulan tulisan tetap maupun lepas di berbagai media massa. Keempat, naskah khutbah Jum'at yang kemudian ditranskripkan dan dijadikan sebuah buku. Berbagai pemikirannya yang lain juga dapat dilacak melalui tulisan-tulisan dan berbagai wawancara yang belum diedit dan ditranskripkan. Karya-karya tersebut sebagai berikut:

1. *Gilad Atzmon: Catatan Kritikal tentang Palestina dan Masa Depan Zionisme*.[34] Karya ini merupakan buku utuh yang dihasilkan dari interaksi antara Syafii Maarif dengan Gilad Atzmon, seorang Yahudi yang anti zionisme, melalui dunia maya (internet). Dalam buku ini, Syafii Maarif menempatkan Atzmon sebagai pejuang kemanusiaan. Alasan yang mendasari predikat itu didapat dari fakta bahwa Atzmon memberikan

---

[34] Ahmad Syafii Maarif, *Gilad Atzmon: Catatan Kritikal tentang Palestina dan Masa Depan Zionisme* (Bandung: Mizan dan MAARIF Institute, 2012).

kritik-kritik yang cukup tajam kepada Negara Israel. Hal yang cukup mengejutkan bahwa Atzmon menyebut Negara Israel dibangun di atas berbagai pelanggaran kemanusiaan. Buku ini juga menunjukkan bahwa tidak semua orang Yahudi setuju dengan politik luar negeri yang dipraktikkan Israel. Poin yang termasuk penting dalam buku ini terletak pada penempatan istilah Yahudi, Israel, dan Zionisme secara proporsional. Tidak semua Yahudi itu Israel dan tidak semua masyarakat Israel setuju dengan gerakan Zionisme. Zionisme adalah sebuah gerakan politik dalam jumlah yang kecil namun memiliki kekuasaan.

2. *Al-Qur'an dan Realitas Umat.*[35] Karya ini merupakan buku populer yang berasal dari berbagai tulisan di media massa lalu diedit dan dijadikan buku. Dalam buku ini Syafii Maarif menjelaskan bahwa umat Islam pada tataran global saling merasa yang paling benar dibanding lainnya. Melihat kenyataan ini, ia mengajak seluruh elemen umat Islam untuk mencari solusi dengan kembali kepada Alquran sehingga Alquran dapat berfungsi kembali dalam memecahkan masalah fundamental itu.
3. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah.*[36] Karya ini merupakan buku utuh yang penting. Syafii Maarif menjelaskan keterkaitan antara keislaman, keindonesiaan dan kemanusiaan. Tentunya bagi

---

[35] Ahmad Syafii Maarif, *Al-Qur'an dan Realitas Umat* (Jakarta: Republika, 2010).

[36] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009).

penulis sendiri buku ini merupakan referensi utama berkenaan dengan penelitian penulis.

4. *Titik-Titik Kisar dalam Perjalananku: Otobiografi.*[37] Karya ini merupakan buku komprehensif tentang perjalanan hidup Syafii Maarif, mulai dari lahir sampai kini. Untuk memotret sosok Syafii Maarif yang sesungguhnya, buku ini dapat dijadikan referensi utama. Meskipun terdapat unsur subjektivitas, karena ditulis sendiri, namun buku itu penuh dengan nuansa kejujuran. Ia tidak segan-segan memberikan kritik kepada diri dan keluarganya. Dalam buku ini, Syafii Maarif juga mengemukakan pandangan-pandangannya tentang realitas pluralisme agama. Di sinilah persoalan penting yang terkandung dalam buku ini.
5. *Tuhan Menyapa Kita.*[38] Karya ini tergolong buku semi utuh. Isinya merupakan kumpulan makalah ilmiah dan beberapa tulisannya di berbagai media massa. Dalam buku ini ia menjelaskan perlunya beragama yang menyapa kemanusiaan. Agama (Islam) menurutnya harus turut serta menyelesaikan nestapa yang diderita umat manusia.
6. *Meluruskan Makna Jihad: Cerdas Beragama Ikhlas Beramal.*[39] Karya ini merupakan kumpulan khutbah Jum'at. Dalam buku ini Syafii Maarif menjelaskan makna Jihad yang sesungguhnya, jihad bukan diartikan dengan *qitāl* (perang) saja, tapi juga membantu orang-orang yang membutuhkan. Jihad yang disalah

---

[37] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar dalam Perjalananku: Otobiografi* (Yogyakarta: Ombak, 2006).

[38] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita* (Jakarta: Grafindo, 2006).

[39] Ahmad Syafii Maarif, *Meluruskan Makna Jihad: Cerdas Beragama Ikhlas Beramal* (Jakarta: CMM, 2005).

artikan akan melahirkan stigma bagi Islam, juga nestapa bagi eksistensi manusia itu sendiri.

7. *Menerobos Kemelut: Refleksi Cendekiawan Muslim.*[40] Karya ini termasuk buku populer. Dalam buku ini ia memaparkan kondisi bangsa yang kian terpuruk. Syafii Maarif mengajak berbagai lapisan bangsa untuk tetap memelihara optimisme di tengah berbagai persoalan tersebut.
8. *Menggugah Nurani Bangsa.*[41] Karya ini termasuk buku semi utuh. Dalam buku ini Syafii Maarif mengajak berbagai elemen bangsa untuk bersama-sama memperbaiki kondisi bangsa. Langkah-langkah mendasar untuk memperbaiki kondisi bangsa ini mesti dimulai dari diri sendiri.
9. *Mencari Autentisitas di Tengah Kegalauan.*[42] Karya ini termasuk buku semi utuh. Buku ini menunjukkan kegalauan Syafii Maarif menatap kondisi bangsa. Di antara persoalan menarik yang ia angkat adalah jauhnya bangsa Indonesia dari pengamalan falsafah negara yaitu Pancasila.
10. *Masa Depan Bangsa dalam Taruhan.*[43] Karya ini termasuk buku populer. Di dalam buku ini Syafii Maarif mendorong setiap anak bangsa untuk berpikir kritis. Ia juga menganjurkan agar kekuasaan yang sedang berlangsung (di bawah Presiden Abdurrahman Wahid (1940-2009), kala itu) harus tetap

---

[40] Ahmad Syafii Maarif, *Menerobos Kemelut: Refleksi Cendekiawan Muslim* (Jakarta: Grafindo, 2005).

[41] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani Bangsa* (Jakarta: MAARIF Institute, 2005).

[42] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas di Tengah Kegalauan* (Jakarta: PSAP, 2004).

[43] Ahmad Syafii Maarif, *Masa Depan Bangsa dalam Taruhan* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000).

dikawal. Agar kekuasaan yang dipegang seseorang tetap berpihak pada kepentingan bersama.

11. *Independensi Muhammadiyah: Di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik.*[44] Buku populer. Di dalam buku ini Syafii Maarif menjelaskan bahwa Muhammadiyah selalu berhadapan dengan berbagai kepentingan politik yang terkadang dilematis. Karenanya, Muhammadiyah harus tetap memantapkan dirinya sebagai ormas Islam yang tidak berafiliasi dengan partai politik mana pun.
12. *Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur.*[45] Karya ini termasuk buku utuh. Di dalamnya Syafii Maarif menjelaskan bahwa Ibnu Khaldun sesungguhnya salah seorang dari ilmuwan Islam yang besar jasanya dalam pengembangan ilmu-ilmu sosial. Hal itu dapat dibuktikan dalam *"ilm al-umrān"* yang empiris dan sistematis. Khaldun, menurut Syafii Maarif, dapat disejajarkan dengan Niccollo Machiavelli (1469-1527) dan August Comte (1798-1857).
13. *Membumikan Islam.*[46] Karya ini termasuk buku populer. Dalam buku ini Syafii Maarif mengulas tentang Tuhan, manusia, alam dan lain-lain, selain cara berdakwah agar materi dakwah diterima secara baik. Ia juga menegaskan bahwa Islam mesti dibawa secara *real* ke tengah-tengah masyarakat agar menyentuh setiap sisi kehidupan. Dengan demikian Islam akan

---

[44] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah: Di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik* (Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000).

[45] Ahmad Syafii Maarif, *Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat* (Jakarta: Gema Insani Pers, 1996).

[46] Ahmad Syafii Maarif, *Membumikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).

dirasakan kehadirannya sekaligus manfaatnya oleh semua manusia.

14. *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin (1950-1965).*[47] Buku ini menguraikan peta politik umat Islam yang sudah memberikan kontribusi terhadap perkembangan Negara Indonesia, terutama di masa demokrasi terpimpin secara komprehensif. Namun karena perbedaan visi yang ada, akhirnya partai-partai Islam menjadi lemah. Partai Islam terpecah ke dalam dua kelompok, yaitu: pertama, kritis dan kedua, pro pemerintah. Buku ini juga memotret sikap pragmatis partai-partai Islam dalam meraih keuntungan.
15. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia.*[48] Karya ini termasuk buku populer. Di dalam buku ini Syafii Maarif menjelaskan bahwa Islam sedang mendapat tantangan dari peradaban Barat sekuler. Karena itu, Islam perlu merumuskan berbagai strategi untuk menghadapinya jika tidak ingin tergerus peradaban itu.
16. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante.*[49] Karya ini termasuk buku utuh yang berasal dari terjemahan disertasinya.[50] Buku ini mengulas perjuangan umat Islam dalam memperjuangkan Islam sebagai

---

[47] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin (1950-1965)* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 1988). Buku ini merupakan terjemahan dari tesis Syafii Maarif di Departemen Sejarah Universitas Ohio, Amerika Serikat.

[48] Ahmad Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993).

[49] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan; Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985).

[50] Judul asli disertasi itu adalah: *"Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia."*

dasar negara akhir tahun 50-an. Buku ini merupakan optik yang selalu digunakan oleh Syafii Maarif dalam menganalisa sesuatu. Sosok sebagai seorang pemikir Islam moderat dan peminat sejarah terpancar dalam *master piece*-nya ini.

17. *Al-Qur'an, Realitas Sosial dan Limbo Sejarah.*[51] Karya ini buku populer. Syafii Maarif menjelaskan posisi Alquran sebagai kitab suci yang meliputi semua aspek kehidupan.

Beberapa buku yang ditulis Syafii Maarif tidak dapat dilacak, mengingat karya-karya itu diterbitkan pada awal tahun 70-an dan 80-an. Beberapa buku dimaksud adalah:

1. *Mengapa Vietnam Jatuh Seluruhnya ke Tangan Komunis.*[52]
2. *Dinamika Islam.*[53]
3. *Islam, Mengapa Tidak?*[54]
4. *Percik-Percik Pemikiran Iqbal.*[55]
5. *Aspirasi Umat Islam Indonesia.*[56]
6. *Duta Islam untuk Dunia Modern.* [57]
7. *Orientaslime dan Humanisme Sekular.*[58]

---

[51] Ahmad Syafii Maarif, Alquran*, Realitas Sosial dan Limbo Sejarah* (Bandung: 1985).

[52] Ahmad Syafii Maarif, *Mengapa Vietnam Jatuh Seluruhnya ke Tangan Komunis* (Yogyakarta: FKIS-FKIP, 1975).

[53] Ahmad Syafii Maarif, *Dinamika Islam* (Yogyakarta: Shalahuddin Pers, 1984).

[54] Ahmad Syafii Maarif, *Islam, Mengapa Tidak?* (Yogyakarta: Shalahuddin Pers, 1984).

[55] Ahmad Syafii Maarif, *Percik-Percik Pemikiran Iqbal* (Yogyakarta: Shalahuddin Pers, 1984).

[56] Ahmad Syafii Maarif, *Aspirasi Umat Islam Indonesia.* Kota, penerbit dan tahun terbit tidak terlacak.

[57] Ahmad Syafii Maarif, *Duta Islam untuk Dunia Modern* (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1983).

[58] Ahmad Syafii Maarif, *Orientaslime dan Humanisme Sekular* (Yogyakarta: Salahuddin Press, 1983).

BAB IV
ETIKA RELIGIUS YANG MELANDASI PEMIKIRAN AHMAD SYAFII MAARIF

A. Autentisitas dalam Beragama

Tantangan-tantangan yang dihadapi umat beragama akhir-akhir ini semakin kompleks. Tidak sedikit di antaranya kemudian berubah menjadi ancaman, sebut saja misalnya radikalisme agama.[1] Kasus ini menuntut agama untuk berdiri di garda terdepan dan menawarkan jalan penyelesaiannya.[2] Bagi Syafii Maarif, inilah materi ujian yang sesungguhnya dan harus dihadapi oleh agama. Sebab itulah, agama harus diletakkan dalam konteks yang fungsional agar berbagai tantangan yang mengancam eksistensi kemanusiaan itu dapat diatasi. Menurutnya, peran dan fungsi agama itu akan terlihat apakah ia hanya sebatas lembaga yang mengurus persoalan hubungan manusia dengan Tuhan atau sekaligus lembaga yang sanggup memberikan jalan keluar atas berbagai persoalan manusia. Syafii Maarif meniscayakan peran riil agama daripada hanya sekadar sekumpulan janji-janji keselamatan yang selalu dipromosikannya. Oleh karena itu, Syafii Maarif menegaskan bahwa agama tidak boleh menyerah terhadap berbagai persoalan duniawi itu.[3]

---

[1] Lihat Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton University Press, 1999), xi-iv; Mohammad Sobary, *NU dan Keindonesiaan* (Jakarta: Gramedia, 2010), 60.

[2] Lihat penjelasannya dalam Muhammad Shafiq dan Mohammad Abu Nimer, *Interfaith Dialogue: A Guide for Muslims* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2007), vii-xii.

[3] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas dalam Kegalauan* (Jakarta: PSAP, 2004), 8.

Pemikiran Syafii Maarif tersebut mengisyaratkan bahwa agama adalah sesuatu yang melekat dengan kehidupan manusia. Agama merupakan sumber berbagai perubahan sosial. Gagasan Syafii Maarif tersebut berbanding lurus dengan pemikiran para peletak dasar ilmu sosial seperti Max Weber (1864-1920),[4] Erich Fromm (1900-1980),[5] dan Peter L Berger.[6] Para tokoh itu menyatakan bahwa agama merupakan aspek yang sangat penting dalam kehidupan manusia. Dalam pandangan mereka, agama memberikan pengaruh yang cukup signifikan bagi kehidupan manusia baik positif ataupun negatif. Jika dicermati antara pemikiran Syafii Maarif dan para ahli ilmu sosial itu saling mendukung dan menguatkan.

Syafii Maarif mengingatkan bahwa agama, khususnya Islam, sering digunakan untuk mendasari berbagai perilaku yang sebenarnya bertentangan dengan nilai-nilai yang dikandungnya. Ia menegaskan bahwa umat beragama kerap menampilkan sisi formal sebuah agama namun berbagai aktivitasnya kering dari sentuhan nilai-nilai luhur itu. Agama dalam konteks ini menurutnya telah digunakan untuk meraih motif-motif yang bernuansa sektarian. Dalam bahasa yang sedikit keras, ia menjelaskan bahwa Tuhan telah dibajak demi kepentingan yang bernilai rendah. Dalam konteks tersebut, para penganut agama seperti ini sebenarnya mengalami *split personality* (pribadi yang terpecah).[7] Agama yang

---

[4] Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Mineola N.Y.: Dover Publications, Inc., 2003), 35-46.

[5] Lihat Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (New Haven & London: Yale University Press, 1977).

[6] Peter L. Berger, *The Secularization of the World: Resurgent Religions and World Politics* (Washington: Public Policy Center, 2009), 1-18.

[7] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani Bangsa* (Jakarta: MAARIF Institute, 2005), 77.

sejatinya dapat berfungsi secara baik diseret menjadi sebuah kendaraan yang sarat dengan berbagai hasrat dan kepentingan. Jika itu yang terjadi maka akan lahir sebuah "dunia baru". Syafii Maarif menyebutnya dengan dunia tuna moral. Menurutnya, di dunia tersebut yang menjadi kebenaran adalah kekuatan.[8]

Dalam pencermatan Syafii Maarif, keadaan tersebut menggeser peran agama yang semula diturunkan Tuhan untuk membimbing manusia ke jalan yang benar menjadi sejenis alat untuk mendasari berbagai tindakan amoral.[9] Di sinilah Fazlur Rahman, seperti dikutip oleh Syafii Maarif, menulis kritiknya, *"We live in a different kind of Islam, not in Qur'anic Islam /* Kita hidup dalam sebuah Islam yang lain, bukan Islam Qur'ani itu sendiri".[10] Bagi Syafii Maarif, disfungsi atau penyalahgunaan fungsi agama inilah yang seyogianya diperhatikan oleh segenap penganutnya. Ia berkeinginan agar mereka mampu mengembalikan fungsi agama itu dengan cara melakukan, meminjam istilah Kuntowijoyo, objektifikasi.[11] Agama bukan sekadar sebuah identitas, melainkan nilai-nilai penting yang dapat memberikan perubahan positif.

Syafii Maarif mencermati bahwa politisasi agama demi mencapai tujuan sektarian akan selalu berakhir dengan kegagalan. Sebaliknya, ia juga mengkritik bahwa perubahan masyarakat dengan meninggalkan agama memiliki masa depan yang identik. Ia menyebut kedua kutub itu dengan ekstrim kanan dan ekstrim kiri.

---

[8] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009), 290.

[9] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 302.

[10] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 285.

[11] Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 2008), 280.

Baik ekstrim kanan maupun ekstrim kiri sama-sama memiliki peluang kegagalan yang besar. Ia mencontohkan gerakan DI-TII dan PKI yang pernah terjadi di Indonesia, keduanya tidak berumur panjang.[12] Syafii Maarif melihat peristiwa itu sebagai awal pemanfaatan isu-isu agama guna mendapatkan otoritas politik. Ongkos sosial yang dikeluarkan amat besar. Meskipun semuanya dilakukan atas nama "iman".[13] Bagi Syafii Maarif, cara beragama yang benar harus terlihat secara konkret dalam perilaku penganutnya yang jujur, ikhlas dan lapang dada.[14]

Berdasarkan fakta tersebut, Syafii Maarif melihat pentingnya autentisitas beragama. Autentisitas tersebut dapat dilihat dari ketulusan seseorang dalam menjalankan agamanya. Ia menegaskan bahwa beragama secara tulus ibarat sebuah benteng yang akan melindungi pemeluk agama tersebut dari berbagai pemanfaatan isu-isu agama demi kepentingan destruktif. Syafii Maarif menjelaskan bahwa substansi beragama adalah adanya perasaan yang tulus itu. Di luar itu, agama tidak lebih dari sebuah pertunjukan seremonial yang serba simbolik dan kering. Di dalam ketulusan itu terkandung kemurnian, kejujuran dan kebersihan. Beragama dengan benar dalam pandangannya pasti akan mempedomani pokok-pokok ajaran tersebut.[15]

Syafii Maarif memaparkan bahwa ketulusan berasal dari kata tulus, yang berarti kejujuran, kebersihan dan keikhlasan. Kata ini biasa juga digandengkan dengan tulus ikhlas, yang berarti suci hati dan jujur. Perkataan ikhlas berasal dari bahasa Arab dengan akar

---

[12] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 302.
[13] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 302.
[14] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 312.
[15] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 272.

kata *kh, l, sh,* yang berarti murni, suci, tidak bercampur, bebas. *Ikhlāṣ* (Arab) berarti pengabdian yang tulus *(sincere devotion),* ketulusan dan kejujuran. Perkataan *sincere* (Latin: *sincerus*) berarti suci bersih, dipercaya, bebas dari tipuan dan kepura-puraan, jujur, tulen dan murni serta terus terang.[16] Syafii Maarif menegaskan bahwa para Nabi dan Rasul juga diutus Tuhan dalam bingkai ketulusan itu. Orang yang tulus akan terhindar dari penyakit busuk hati, berpura-pura dan segala penyakit yang dapat merubuhkan fitrah manusia.[17] Sementara kata lain yang terkait dengan ketulusan adalah *honesty* dan *truthfulness*.[18]

Dari pemikiran yang dikemukakan Syafii Maarif itu, terdapat dua hal penting yang perlu dicermati: Pertama, ketulusan adalah dasar bagi pelaksanaan agama secara baik. Jika agama tanpa hal itu, maka agama tidak lebih daripada sebuah bingkai namun kosong dari isi. Kedua, ia merupakan syarat mutlak yang harus dimiliki setiap penganut agama agar agama yang diyakininya bermuara pada kemaslahatan manusia.

Pada 22 Nopember 2005, atas permintaan Dewan Kesenian Jakarta Syafii Maarif menyampaikan pidato kebudayaan yang berjudul: "Pengkhianatan Kaum Intelektual dalam Perspektif Kebudayaan." Meminjam pandangan Endo Suanda, substansi pemikiran yang disampaikan Syafii Maarif mencerminkan nilai-nilai ketulusan yang ia promosikan. Ketulusan tersebut ibarat sekeping mutiara yang dapat menembus sekat-sekat teologis dan dapat melintasi keragaman iman. Suanda menambahkan, ketulusan yang terpancar dari pemikiran Syafii Maarif merupakan magnet

---

[16] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 272.
[17] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 272.
[18] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 8.

spiritual bagi terwujudnya hubungan antar sesama anak manusia secara berkualitas.[19]

Meskipun merupakan substansi penting ajaran agama, dalam pandangan Syafii Maarif, untuk menemukan bahkan melihat pelaksanaan ketulusan beragama itu bukanlah persoalan yang mudah. Sebelumnya Arnold Toynbee (1889-1975) juga menyatakan demikian. Ia menguraikan bahwa kita mengalami kesulitan dalam mencari manusia yang berhati tulus yang dalam istilah Toynbee dinamakan si bijak *(homo sapiens)*. Si bijak adalah orang yang dapat melaksanakan agama secara benar dan proporsional. Dengan kata lain, Toynbee ingin menyampaikan bahwa lebih banyak orang yang tidak tulus dalam menjalankan agamanya dibanding orang-orang yang dapat melaksanakan ketulusan itu. Toynbee membagi agama menjadi dua: *higher religion* (agama tinggi) dan *lower religion* (agama rendah). Beragama secara tulus merupakan ekspresi *higher religion*, sementara agama yang digunakan untuk meraih motif pribadi merupakan ekspresi *lower religion*. Di sini, ia seakan menegaskan bahwa berbagai konflik yang memakai simbol-simbol agama terpancar dari ekspresi yang kedua ini.[20]

Bagi Syafii Maarif, orang yang menjalankan agamanya secara semu sebagai ekspresi dari *lower religion* dapat dikategorikan dengan si bijak yang curang. Itulah si bijak yang menggunakan isu-isu agama untuk meraih kepentingan tersembunyi *(vested interest)* di dalam dirinya. Si bijak yang

---

[19] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar di Perjalananku: Otobiografi* (Yogyakarta: Ombak, 2006), 354-355,

[20] Arnold J. Toynbee, *Surviving the Future* (New York and London: Oxford University Press, 1973), 44. Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,*10.

curang adalah penganut agama yang memperdagangkan agamanya atas nama Tuhan.[21] Tentu saja menurut Syafii Maarif, ia telah mengingkari makna ketulusan beragama itu sendiri. Sosok-sosok inilah yang disebutnya dengan para pemain api agama. Dalam konteks ini, agama bukan merupakan kebutuhan *perennial,* melainkan komoditas politik yang statusnya sama dengan material dunia yang lain.[22]

Secara eksplisit, Syafii Maarif menuding faktor politik sebagai penyebab utama terjadinya disfungsi agama itu. Sepertinya ia mengalami kekecewaan yang besar terhadap para politisi yang sebagian menggunakan agama hanya untuk kepentingan sektarian. Dalam skala nasional kekecewaan Syafii Maarif berangkat dari sebuah fakta bahwa politik yang menumpang agama sebagai kendaraannya akan berujung pada kekacauan sosial. Secara ideal, ia ingin agar politik digunakan untuk pengembangan agama bukan sebaliknya agama untuk kepentingan politik.

Bagi Syafii Maarif, sistem politik yang terlepas dari bingkai ketulusan itu cenderung merusak dan menghalalkan segala cara sebab manusia dapat menjalankan kekuasaannya tanpa batas. Ia menegaskan bahwa tindakan amoral yang dapat merusak tatanan pergaulan manusia kerap terjadi pada ranah ini. Dengan vulgar ia menyatakan bahwa politik jarang yang bersih. “Politik itu kotor”, adalah suatu adagium yang kerap terdengar. Dalam penilaian Syafii Maarif, adagium itu wajar saja dilontarkan oleh orang-orang yang tak punya acuan moral. Namun kenyataannya, adagium itu

---

[21] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 277.
[22] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 10.

dikembangkan dan dipraktikkan oleh orang yang secara formal cukup agamis. Baginya, agama dalam hal ini dijadikan kedok untuk meraih ataupun mempertahankan kekuasaan.[23]

Jika dicermati, kekecewaan Syafii Maarif itu selain berangkat dari kenyataan yang mengitarinya juga dibentuk oleh perjalan sejarah umat Islam pada masa lalu. Ia sering menyebutkan bahwa terjadinya *al-fitnah al-kubrā* (bencana besar) di kalangan umat Islam adalah di antara bukti tentang praktik politik yang lepas dari kendali moral agama. Ia menegaskan bahwa dendam politik sering memporak-porandakan rumah keimanan itu. Menurutnya, dalam konteks ini etika Alquran telah terkubur untuk kemudian digantikan oleh etika kepentingan politik sesaat. Ia mengistilahkan *al-fitnah al-kubrā* dengan "sengat berbisa" yang secara tidak sadar terus dikobarkan sampai kini.[24]

Pada tataran inilah Syafii Maarif menilai bahwa agama yang sejatinya sebagai *way of life* (jalan hidup) dan kohesi sosial, meminjam istilah Auguste Comte (1798-1857), *"to humanize human being/*untuk memanusiakan manusia*"*, dalam kenyataannya justru sering kali dijadikan alat untuk menindas, alat legitimasi, bahkan dijadikan dalih untuk melakukan tindakan-tindakan radikal dengan sebuah risiko: hancurnya sebuah peradaban.[25] Kenyataan ini menjadikan agama sebagai "sosok" tertuduh yang menyebabkan lahirnya berbagai radikalisme.[26] Bahkan agama

---

[23] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 53-54.

[24] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 54.

[25] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita* (Jakarta: Grafindo, 2006), 43-46.

[26] A.N. Wilson, *Against Religion, Why We Should Try to Live Without It* (London: Chatto and Windus, 1992), 1.

digunakan untuk melandasi terjadinya konflik.[27] Inilah salah satu pandangan pesimis A.N. Wilson terhadap agama.[28] Syafii Maarif ingin meluruskan kekeliruan Wilson itu. Ia menjelaskan bahwa Wilson melakukan generalisasi atas agama. Di sini seolah-olah agama merupakan sumber berbagai persoalan. Secara historis dan dalam kasus-kasus tertentu seperti terjadinya *al-fitnah al-kubrā* memang dapat dibenarkan. Namun demikian, Syafii Maarif menjelaskan bahwa kesalahan itu bukan pada doktrin agamanya, melain lebih terletak pada pemahaman dan pengamalan penganutnya. Seperti diakuinya, para penganut agama telah gagal melakukan internalisasi atas nilai-nilai agama itu.[29] Di sinilah agama kehilangan spirit profetiknya.

Bagi Syafii Maaarif, ada dua faktor penting yang menyebabkan agama kehilangan spirit profetiknya: Pertama, agama telah disalahgunakan oleh pihak-pihak tertentu untuk membius masyarakat sehingga mereka kehilangan kesadaran wilayah sosial yang terjadi di sekitarnya.[30] Kedua, agama kerap dipahami sebagai doktrin yang sudah sempurna. Karenanya, ia bersifat ahistoris. Padahal agama merupakan wujud yang melekat dalam sejarah manusia. Ketika hal ini sudah terjadi, ia tidak berada dalam keadaan bebas nilai tetapi ia masuk dalam arus pergumulan kultur yang mengitarinya.[31]

Maka dari itu, Syafii Maarif menegaskan bahwa memahami agama sebagai upaya mengembalikan nilai-nilai profetiknya

---

[27] Tedi Kholiludin, *Kuasa Negara atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus Agama Resmi dan Diskriminasi Hak Sipil* (Semarang: RaSAIL, 2009), 17.

[28] A.N. Wilson, *Against Religion*, 1.

[29] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* xii.

[30] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011.

[31] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011.

adalah sebuah keharusan. Baginya, melestarikan Islam (Alquran) tidak hanya terbatas pada mengawal kemurnian teks, tetapi juga kemampuan umat Islam untuk membawa pesannya turun ke bumi.[32] Dengan demikian, agama hadir untuk mengangkat martabat manusia. Jika agama yang ada sekarang terbukti tidak lagi memuaskan, maka agama yang telah dipahmi secara kontekstual merupakan kebutuhan yang urgen (mendesak). Menurut Syafii Maarif, agama yang dipahami dalam konteks ini diharapkan dapat melawan segala bentuk keserakahan, ketidakadilan sosial, peperangan.[33]

Dalam pandangan Syafii Maarif, agama harus bisa menghantarkan penganutnya kepada kesejahteraan, berperan efektif di dalam melakukan perubahan-perubahan sosial, penegakan keadilan, pembebasan terhadap kelompok-kelompok yang tertindas (*al-mustadh'afīn*) dan menghapuskan segala bentuk diskriminasi.[34] Baginya, agama menjadi jalan ke arah mana transformasi sosial itu ditujukan. Agama tidak saja melampirkan ajaran mengenai ketuhanan dan aspek eskatologi lainnya, melainkan juga fungsional dalam merekayasa perubahan sosial. *Dus,* agama menurut Syafii Maarif dapat berfungsi sebagai kekuatan revolusioner dan liberatif.[35]

Syafii Maarif tidak berdiri sendiri, banyak ulama yang memiliki pemikiran demikian. Salah satu di antaranya adalah al-Syathibi. Dalam rumusan al-Syathibi, agama disebut sesuatu yang

---

[32] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 271.

[33] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 271

[34] Ahmad Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 161.

[35] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011.

"bersumber dari Tuhan tapi diperuntukkan bagi manusia" (*Ilāhiyah al-maṣdhar wa insāniyyah al-maudhū'*).[36] Rumusan ini mengandaikan bahwa pola keberagamaan yang ideal adalah terjadinya pergulatan antara pemenuhan kepentingan Tuhan dan manusia. Ini juga berarti bahwa pelaksanaan ritual-formal-individual agama harus bersinergi dengan upaya pembelaan atas nilai-nilai kemanusiaan.[37] Dengan demikian, pemikiran Syafii Maarif sejalan dengan rumusan yang dikemukakan al-Syathibi.

Agama dalam pandangan Syafii Maarif harus menjadi acuan moral bagi para pemeluknya. Proses internalisasi terhadap nilai-nilai agama akan menjadikan pemeluknya bersikap baik dalam kehidupan individu maupun kolektif. Apabila proses internalisasi itu tidak terjadi, maka perangai orang beragama dan tidak beragama hampir tidak ada bedanya. Syafii Maarif menegaskan bahwa agama yang berfungsi secara benar pasti akan mendorong pemeluknya untuk berperilaku lurus dan jujur. Orang yang beragama secara lurus akan berani mengatakan yang sesungguhnya. Artinya, nurani orang yang beragama memiliki kepekaan yang tinggi terhadap lingkungan yang dirasakan tidak sesuai dengan nilai-nilai agama itu. Keberanian untuk menyatakan sesuatu itu adalah salah satu indikasi dari nurani yang masih berfungsi itu.[38]

Bagi Syafii Maarif, melakukan internalisasi terhadap nilai-nilai agama merupakan sebuah kemutlakan. Hal itu dilakukan agar agama memiliki bekas dalam proses perbaikan masyarakat.

---

[36] M. Abdul Hady JM, "Mengukuhkan Aspek Kemanusiaan Agama", didapat dari http://islamlib.com. [home page on-line]: Internet (diakses pada tanggal 29 Juli 2010).
[37] M. Abdul Hady JM, "Mengukuhkan Aspek Kemanusiaan Agama".
[38] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 34.

Internalisasi atas nilai-nilai agama tersebut dapat berkonsekuensi pada kepekaan yang tinggi terhadap berbagai hal yang terjadi di sekitarnya.[39] Oleh karena itu, agama sebagai suatu sistem nilai dan ajaran memiliki fungsi yang jelas dan pasti untuk pengembangan kehidupan umat manusia yang lebih beradab *(civilized)* dan sejahtera. Dalam perspektif ajaran dan sejarah, agama apa pun turun ke dunia untuk memperbaiki moralitas manusia, dari kebiadaban menuju manusia bermoral. Meminjam istilah Bahtiar Effendy, agama sebenarnya merupakan sebuah instrumen ilahiah untuk melihat dan memahami dunia.[40] Effendy menyebutnya dengan ruang publik agama.[41] Internalisasi agama yang dilakukan secara baik akan bermuara pada terwujudnya nilai-nilai agama di ruang publik. Hal seperti ini yang dikehendaki Syafii Maarif.

Abd A'la turut pula memperkuat pandangan Syafii Maarif tersebut. Ia menilai bahwa internalisasi agama bersifat fungsional, bukan sekadar untuk kehidupan akhirat yang bersifat eskatologis murni dan terpisah dari kehidupan sekarang. Namun hal itu juga berfungsi praktis untuk kehidupan dunia.[42] Karena internalisasi itulah, maka muncul ungkapan bahwa status manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi merupakan konkretisasi imannya. Dengan pemahaman demikian maka nilai-nilai agama harus dirajut

[39] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 34.

[40] Bahtiar Effendy, *Agama Publik dan Agama Privat: Pengalaman Indonesia* (Jakarta: PPIM UIN Jakarta, 2009), 16.

[41] Bahtiar Effendy, *Agama Publik,* 18-26.

[42] Abd A'la, *Melampaui Dialog Agama* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2003), 134.

dalam kehidupan yang konkret, termasuk dalam kehidupan bermasyarakat.[43]

Syafii Maarif mengingatkan bahwa tantangan-tantangan yang dihadapi umat beragama kian beragam. Problem tersebut menurutnya lahir dari rahim sekularisme dan bisa jadi belum pernah muncul di masa-masa sebelumnya.[44] Lewat para pemuka agama, tantangan-tantangan tersebut menjadi wacana bersama. Pemikiran, perasaan, bahkan usaha-usaha maksimal masing-masing penganut agama terbentuk sedemikian rupa untuk menghadapi berbagai ancaman masa depan kemanusiaan itu. Adalah sebuah fenomena yang ironis bahwa selama ini para penganut agama menghabiskan begitu banyak energi untuk mengkampanyekan jalan keselamatan di tengah beragam penyakit sosial yang menerpa jutaan nyawa.[45] Baginya, kampanye itu akan memberi efek positif seandainya diikuti oleh upaya proses penyelamatan manusia secara *real* dan menapak di bumi.

Syafii Maarif menegaskan bahwa sikap sadar tentang arti pentingnya misi liberatif yang diusung oleh agama-agama adalah syarat mutlak yang harus dipunyai oleh setiap penganut agama. Mereka diharapkan memiliki keberanian untuk duduk bersama dan sanggup berucap bahwa setiap agama selain yang dianutnya dapat

---

[43] Masdar F. Mas'udi, "Agama dan Pluralitasnya" dalam Interfidei, *Mendidik Manusia Merdeka: Romo YB. Mangunwijaya 65 Tahun (*Yogyakarta: Interfedei, 1995) , 368.

[44] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 32. Pada periode ini, sekulerisme menutupi perasaan religiusitas di rumah. Banyak orang mengalami kemiskinan spiritual dan gereja mengalami suatu masa yang oleh William Carey, Pembaptis Inggris, digambarkan sebagai periode kekurangan dan pembusukan. Lihat Rita Smith Kipp, *The Early Years of A Dutch Colonial Mission: The Karo Field* (Michigan: The University of Michigan Press, 1990), 26.

[45] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 39.

memberikan kemaslahatan untuk kemanusiaan.[46] Setiap orang tidak mesti terbelenggu oleh paham agama yang sempit, melainkan lebih diarahkan pada persoalan-persoalan yang dapat menembus dinding teologis yang amat sensitif itu.[47]

Bagi Syafii Maarif, tugas keagamaan seseorang bukan lagi terfokus pada bagaimana orang di luar agamanya menganut agama seperti dirinya,[48] namun sudah terletak pada bagaimana kemiskinan dapat diatasi, perdagangan wanita dapat diatasi, minuman keras dan narkoba dimusnahkan, atau terorisme dapat diberantas. Kerja sosial seperti ini tentu saja memerlukan kebersamaan. Dukungan yang kuat antara para penganut agama selain memperkuat spirit juga meringankan beban berat yang menjadi tantangan kolektif.

Dalam pandangan Syafii Maarif, kerusakan moral dan material masyarakat tidak bisa dihadapi hanya oleh satu agama saja, melainkan oleh setiap umat beragama. Mereka harus bergandengan tangan dalam mengatasi berbagai problem tersebut. Untuk urusan perbedaan teologis, Syafii Maarif lebih menyarankan agar hal tersebut dapat dijadikan sebagai urusan internal agama masing-masing. Perbedaan dalam urusan teologi jangan sampai dijadikan sebagai titik sengketa. Syafii Maarif juga mengkritik pihak-pihak yang menyiarkan agamanya secara paksa. Hal itu menurutnya bertentangan dengan norma setiap agama dan nilai-nilai kemanusiaan.[49]

---

[46] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 33, 96-97.

[47] Lihat Emanuel Gerrit Singgih, *Terjebak Kontradiksi: Bangunan sebagai Simbol Melayani Agama atau Masyarakat?* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 175-190.

[48] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 10.

[49] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 105-106.

Dapat dicermati, Syafii Maarif membagi wilayah agama menjadi dua ketegori: Pertama, wilayah teologi. Baginya wilayah ini mesti ditempatkan secara eksklusif internal. Artinya ketika seseorang berinteraksi dengan penganut agama lain wilayah yang bersifat eksklusif internal tidak boleh dipaksakan demi menjaga kebersamaan. Kedua, wilayah sosial. Bagi Syafii Maarif wilayah ini diikat oleh sebuat konsensus kemanusiaan. Sebuah persoalan yang dihadapi oleh satu umat beragama sekaligus menjadi persoalan semua umat beragama secara kolektif. Wilayah sosial inilah yang menjadi tali pengikat berbagai perbedaan teologi.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa agama merupakan episentrum bagi lahirnya nilai-nilai kebajikan. Inilah yang menjadi aksentuasi gagasan Syafii Maarif tentang autentisitas dalam beragama. Baginya, ajaran agama harus menekankan cinta dan kasih-sayang, kesejukan dan keramahan. Selain itu, Syafii Maarif juga menginginkan agama yang mengajarkan nilai-nilai luhur, menghargai dan menyenangkan sesama di tengah kehidupan bersama yang plural. Baginya, mensucikan Tuhan dapat dilihat dari bagaimana eksistensi manusia dihormati dan dijunjung tinggi karena Tuhan menurunkan agama untuk kemaslahatan manusia.[50]

Dalam istilah M. Amin Abdullah, Syafii Maarif mencoba melekatkan nilai-nilai sakral agama dengan realitas kultural.[51] Agama yang berwajah demikian menjadi daya pemikat tersendiri bagi yang memandang dan memeluknya. Ali Maschan Moesa menambahkan, historisitas agama dengan karakter demikian,

---

[50] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011.

[51] M. Amin Abdullah, *Filsafat dan Teologi: Hak Asasi Manusia Tantangan Bagi Agama,* (Yogyakarta: Kanisius, 1998), 59

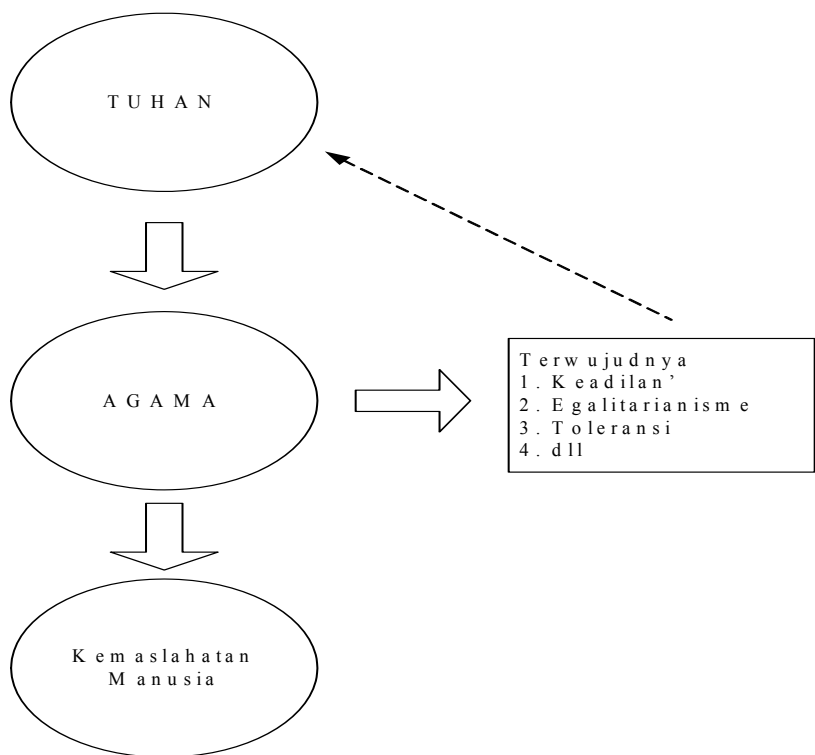
bukan saja membuktikannya sebagai pilihan tepat masyarakat di tengah kegamangan nilai-nilai, tapi juga menjadi pencerah bagi setiap masalah yang kerap dimunculkan rahim sejarah.[52]

Model autentisitas beragama seperti yang dicita-citakan Syafii Maarif boleh jadi tercermin dalam diri Achyuta Samanta, seorang asketik Hindu yang membaktikan hidupnya untuk kemanusiaan. Samanta mendirikan lembaga pendidikan mulai dari Taman Kanak-Kanak sampai Perguruan Tinggi. Uniknya para siswa yang menuntut ilmu di lembaga pendidikan itu berasal dari kalangan miskin dan karena itu mereka tidak dikenakan biaya pendidikan. Menurut Syafii Maarif, keberhasilan Samanta karena dua hal, yaitu: jujur dan lurus dalam menjalankan agamanya. Kedua sifat itu bermuara pada lahirnya situasi dan kondisi masyarakat yang humanis. Pencermatan Syafii Maarif diperkuat oleh filosofi hidup Samanta yang bertujuan untuk membahagiakan sesama manusia. Bagi Syafii Maarif, Samanta merupakan salah satu model dalam mewujudkan agama yang membebaskan dan bermuara pada kepentingan manusia.[53]

Untuk memahami autentisitas beragama dalam pemikiran Syafii Maarif, maka perlu dilihat peta konsep berikut ini:

---

[52] Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiyai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 70-71.

[53] Lihat Ahmad Syafii Maarif, "Nabi Orang Termiskin", dalam *Harian Kompas*, 26 November 2011.

Sebagai seorang peminat sejarah, Syafii Maarif menjelaskan arti pentingnya bercermin pada nilai-nilai positif yang terdapat pada masa lalu. Dalam konteks ini, ia mencontohkan bahwa keberhasilan Nabi Muhammad mengubah masyarakat telah diakui oleh siapa pun.[54] Hal penting yang diubah oleh Nabi selain aspek teologis dan etis juga aspek sosial. Salah satu contoh dari hal itu adalah usaha yang dilakukannya dalam mengganti kezaliman

[54] Tentang keberhasilan Nabi Muhammad menyejarahkan Islam ini dapat dibaca dalam karya Maxime Rodinson, *Muhammad* (London: Tauris Parke Paperbacks, 2002); Ahmad Rofi Usmani, *Muhammad: Lelaki Penggenggam Hujan* (Yogyakarta: Bentang, 2010); Michael Cook, *Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1996); Richard E. Gabriel, *Muhammad: Islam's First Great General* (Oklahoma: The University of Oklahoma Press, 2007).

menjadi keadilan. Di dalamnya terkandung pesan bahwa tidak ada perbedaan kelas maupun etnis antar manusia. Usaha tersebut memberikan makna bahwa manusia menempati status yang sama di depan hukum. Bagi Syafii Maarif, usaha yang dilakukan Nabi itu memberi pelajaran yang cukup penting bahwa ternyata perbedaan kultur, agama, etnis, yang dimiliki manusia hanyalah berfungsi untuk memperluas wawasan satu sama lain.[55]

Dalam pandangan Syafii Maarif bahwa misi profetik yang dibawa Nabi Muhammad tersebut harus senantiasa dihidupkan. Menurutnya, kehadiran Nabi Muhammad dengan doktrin keadilan sebagai salah satu elemen ajaran Islam mengajarkan nilai pembebasan yang sangat radikal (monoteisme radikal), yaitu membebaskan diri manusia dari berbagai jenis ketuhanan palsu yang dapat memasung harkat dan martabat manusia.[56] Untuk itu, agama menjadi identik dengan kerja advokasi untuk manusia yang tidak diuntungkan seperti kaum *mustaḍ'afīn*. Di sini kelihatan jelas bahwa bahwa Syafii Maarif menghendaki agama agar benar-benar difungsikan dalam konteks sosial. Hal itu membuktikan bahwa agama adalah sumber kebahagiaan manusia. Dengan perspektif sejarah, Syafii Maarif ingin menegaskan bahwa Nabi sendiri pun tetap menempatkan nilai-nilai kemanusiaan sebagai bagian integral dari tujuan diturunkannya agama.

Sejalan dengan itu, Komaruddin Hidayat menegaskan bahwa panggung kemanusiaan merupakan lokus aktualisasi atas praktik keimanan seseorang.[57] Bahkan bagi Nurcholish Madjid bahwa

---

[55] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 55.
[56] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 64.
[57] Komaruddin Hidayat, *Memaknai Jejak-Jejak Kehidupan.* Jakarta: Gramedia, 2009, 151.

kerja-kerja kemanusiaan *(ḥabl min al-nās)* merupakan sebuah rangkaian tak terpisahkan dari kerja vertikal *(ḥabl min Allāh)*.[58] William C. Chittick dan Sachico Murata turut pula memperkuat hal itu. Menurut keduanya, problem kemanusiaan pada saat ini hanya dapat diatasi yang oleh mereka diistilahkan dengan: *"to return to God through religion* / kembali kepada Tuhan melalui agama.*"*[59] Kedua pakar tersebut menjelaskan secara eksplisit bahwa agama merupakan pilihan utama untuk mencari jawaban atas berbagai persoalan. Baik Chittick maupun Murata menegaskan, agama yang dapat mengatasi krisis kemanusiaan adalah agama yang tidak dipahami secara terpisah dari realita masyarakat, melainkan sesuatu yang *inheren*. Hanya dengan cara tersebut fungsi agama sebagai sebuah lembaga suci akan mampu mengatasi berbagai persoalan yang tengah dihadapi manusia.

Syafii Maarif memandang bahwa peran agama kini lebih terletak pada bagaimana meningkatkan kesejahteraan lahir dan batin pengikutnya.[60] Sementara untuk menentukan agama seseorang menjadi pilihan sadarnya masing-masing. Manusia bebas menentukan pilihan terhadap agama dengan resikonya tersendiri.[61] Sebab agama memang tidak bisa dipaksakan ke dalam batin seseorang, hal ini menyangkut wilayah yang amat sensitif.[62] Dalam pandangan Syafii Maarif, melakukan advokasi publik

---

[58] Nurcholish Madjid, *Fatsoen* (Jakarta: Republika, 2002), 133.

[59] Sachico Murata dan William C. Chittick, *The Vision of Islam* (New York: Paragon House, 1994), 292.

[60] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 10.

[61] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai* , 257.

[62] Lihat QS. Al-Baqarah/ 2: 256.

dalam kerangka *fastabiq al-khairāt* jauh lebih penting ketimbang mengajak orang lain untuk berpindah agama.[63]

Ketika ditelisik lebih jauh, apa yang dikemukakan Syafii Maarif sesungguhnya merupakan sebuah kritik yang ditujukan kepada para penganut agama. Syafii Maarif menilai bahwa agama tidak jarang digunakan hanya untuk menambah kuantitas pengikutnya namun tidak diiringi dengan peningkatan kualitas hidup mereka. Aktifitas demikian tidak jarang melahirkan konflik horizontal antar penganut agama atau minimal melahirkan perasaan saling curiga. Inilah salah satu kekecewaan Syafii Maarif sebagaimana yang dapat diamati. Selain itu, agama menurut Syafii Maarif merupakan pilihan sadar dan bertanggungjawab yang tidak boleh dipaksakan. Karena itu memaksakan sebuah agama kepada orang lain bertentangan dengan nilai-nilai yang terkandung dalam agama itu sendiri. Perjuangan dalam mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan seperti keadilan, terciptanya kedamaian, terjalinnya persaudaraan menurut Syafii Maarif merupakan misi agama yang paling utama untuk diwujudkan daripada sekadar meningkatkan jumlah pengikut. Bagian yang disebut terakhir bagi Syafii Maarif biarlah berjalan dengan sendirinya seiring dengan kedewasaan masyarakat untuk menentukan pilihannya.

Syafii Maarif menjelaskan, agama yang tidak mampu memberi jawaban konkret pada masalah-masalah kemanusiaan akan sulit sekali menciptakan masa depan yang lebih cerah dan bermakna.[64] Jika agama ingin tetap memainkan peran di setiap zaman yang berubah, ia mesti memposisikan dirinya sebagai

---

[63] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 97.
[64] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita* (Jakarta: Grafindo, 2006) , 49.

sumber spiritual, etis dan intelektual. Hal tersebut merupakan sesuatu yang tetap aktual dalam sejarah umat manusia.[65] Agama juga perlu menyediakan jawaban, solusi, dan respons yang tepat untuk isu-isu masa kini. Karena itu, sesuatu yang terasa mendesak saat ini terletak pada upaya menyegarkan kembali agama agar sejalan dengan spirit kemajuan. Dengan cara itu, agama dapat menjalankan misi liberatifnya secara proporsional.

Dalam konteks Indonesia, Syafii Maarif menjelaskan bahwa dalam proses pembangunan yang sedang berjalan agama dapat berfungsi sebagai "gas" sekaligus "rem". "Gas" berfungsi untuk mendorong proses pembangunan jika tujuannya untuk meningkatkan harkat dan martabat manusia Indonesia lahir dan batin, seperti yang dikehendaki Pancasila, UUD 1945 dan GBHN. Agama berfungsi sebagai "rem" apabila dalam proses pembangunan itu terjadi penyimpangan-penyimpangan moral dan anggaran yang dapat berakibat fatal, seperti yang kita saksikan selama ini. Agama dalam perspektif ini juga berarti peringatan yang dilakukan terus-menerus tanpa ada perasaan putus harap.[66]

---

[65] Komaruddin Hidayat, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi* (Jakarta: Paramadina, 2003), 81.

[66] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 35-36. Misi agama yang menyentuh persoalan-persoalan mendasar dan praktis membuktikan bahwa agama memang diturunkan untuk kepentingan manusia dan selaras dengan nilai-nilai kemanusiaan. Inilah misi yang menyejarah. Misi yang menurut hemat penulis dapat diterima semua pihak dan bersifat inklusif. Misi bersama ini juga mengkritik pihak-pihak yang menyatakan bahwa agama merupakan mesin pemusnah manusia lainnya. Kesepahaman misi ini juga menjelaskan secara *real* bahwa Tuhan selalu hadir dalam setiap langkah manusia. Sebagaimana pernah disinyalir Nietzsche, filosof Jerman yang terkenal itu, bahwa Tuhan sudah mati. Pada tataran ini pernyataan Nietzsche tersebut tidak dapat dibenarkan sama sekali. Tuhan tetap hidup dan akan selalu abadi. Salah satu bukti dari semua itu dapat dilihat dari misi-misi agama yang bersifat humanis dan liberatif. Lihat Hans Kung dan Rabbi Walter Homolka, *How to Do Good and Avoid Evil: A Global Ethic from the Sources of Judaism* (Woodstock: Skylight Paths, 2009).

Syafii Maarif memandang bahwa berbagai disfungsi agama merupakan fakta-fakta yang tidak dapat dihindari.[67] Hanya saja, setiap umat beragama setidaknya mesti dapat menjadikannya sebagai sarana evaluasi untuk memperbaiki perangai dan sikap hidup, sehingga seruan agama yang selalu diperdengarkan di berbagai rumah ibadah tidak bermuara pada kesia-siaan. Di sini, Syafii Maarif melihat adanya peluang bebas yang diberikan Tuhan kepada umat manusia untuk merumuskan masa depan perilakunya.[68] Baik dan buruknya wajah agama dalam ranah historis bukan ditentukan oleh *blue print* (cetak biru) Tuhan, melainkan skenario yang diciptakan manusia itu sendiri.[69] Dalam konteks ini, Syafii Maarif menyarankan agar semua elemen gerakan Islam memahami peta sosiologis masyarakat sekaligus kebutuhan-kebutuhan riilnya. Menurutnya, jika hal tersebut diabaikan, bukan tidak mungkin Islam hanya tinggal formalitas. Agama wahyu itu akan sepi dari nilai-nilai kemanusiaan yang halus, elok dan sejuk.[70]

Karena itu, Syafii Maarif menjelaskan bahwa kualitas religiusitas seseorang terlihat pada kualitas moralnya dalam

---

[67] Kita selalu menjumpai kasus-kasus kekerasan atas nama agama. Sebut saja misalnya, bentrokan antara kaum Katolik dan kaum Protestan di Irlandia Utara antara tahun 1970-an sampai 1990-an, tak kurang dari 3000 orang tewas mengenaskan. Konflik antara umat Islam dan Hindu di India yang menewaskan ratusan kaum Muslim. Konflik berdarah di Ambon yang ditengarai sebagai perang agama antara Kristen dan Islam telah menimbulkan korban nyawa dan kerugian material yang tak terhingga. Jika diruntut, masih banyak lagi kasus serupa yang sungguh memilukan. Lihat Karen Armstrong, *The Battle for God: A History of Fundamentalism* (New York: Random House, 2001).

[68] Secara teologis, Syafii Maarif lebih dekat pada paham kebebasan manusia *(free will)* ketimbang bersikap pasrah *(predestination).* Untuk perdebatan teologi terkait dengan hal ini baca Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 103-117.

[69] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 99-100.

[70] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 302.

berhubungan dengan sesama manusia, alam semesta dan Tuhan.[71] Kualitas hubungan dengan Tuhan harus tampak pula pada dimensi hubungan mendatar dengan sesama makhluk dan lingkungannya. Harmonisasi hubungan tiga dimensi ini merupakan prasyarat untuk tegaknya sebuah bangunan peradaban yang boleh jadi akan bertahan lama, termasuk akan berkembang di Nusantara.[72]

Syafii Maarif menempatkan manusia pada urutan pertama dari tiga dimensi yang ia kemukakan tentunya dengan sebuah pertimbangan matang, bahwa masalah kemanusiaan merupakan persoalan paling mendasar diturunkannya agama. Karena itu, Syafii Maarif menekankan betapa pentingnya agama difungsionalisasikan untuk mengangkat harkat dan martabat manusia. Dengan cara ini, agama membuktikan dirinya sebagai *oase* kedamaian umat manusia dan dengan cara ini pula agama akan semakin menjadi pilihan tepat bagi manusia yang semakin kehilangan pegangan di era modern ini.

Lebih lanjut Syafii Maarif mengemukakan bahwa orang tidak boleh misalnya mengklaim jika ia telah mempunyai hubungan dengan Tuhan namun pergaulannya dengan sesama manusia di muka bumi dalam kondisi kumuh dan penuh curiga. Karena itu, menurutnya, agama yang fungsional adalah yang mampu menjaga hubungan erat dengan Tuhan serta dirasakan pula sentuhan positifnya pada dimensi mendatar dalam format persaudaraan yang tulus antar pemeluk yang beriman, bahkan dengan mereka yang tidak beriman. Di luar itu semua, agama merupakan seremoni kosong tanpa makna, sekalipun dalam

---

[71] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani Bangsa* (Jakarta: MAARIF Institute, 2005), 26.

[72] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani*, 26.

penyelenggaraan berbagai upacara keagamaan menelan biaya yang besar dan terkesan gemerlapan. Agama yang benar-benar fungsional adalah agama yang mampu mengawal perilaku moral pemeluknya.[73]

Menurut Syafii Maarif, menghidupkan Islam dapat dimulai dari penerapan pesan-pesannya dari diri sendiri, keluarga, atau mengulurkan tangan untuk masyarakat sekitar. Inilah yang ia kategorikan jihad.[74] Dalam konteks ini, mengentaskan umat Islam dari kemiskinan dan kebodohan merupakan ajang dalam menjaga sakralitas Islam tersebut. Islam sesungguhnya memberikan perhatian tersendiri terhadap orang-orang lemah, yaitu mereka yang miskin dan tertindas. Dalam Islam, beriman dan berislam tidak sempurna jika tidak diikuti dengan donasi terhadap orang yang membutuhkan pertolongan.[75]

Menarik jika kita mencermati tulisan Sukidi Mulyadi (mahasiswa program doktor pada Universitas Harvard, Amerika) tentang komitmen Syafii Maarif dalam persoalan kemanusiaan. Menurut Mulyadi, dirinya pernah mengalami kesulitan finansial

---

[73] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 26-27.

[74] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Meluruskan Makna Jihad: Cerdas Beragama Ikhlas Beramal* (Jakarta: CMM, 2005).

[75] Dalam surat *al-Mā'ūn*, secara eksplisit Tuhan menyatakan bahwa orang yang mempunyai kelebihan harta tapi tidak membantu orang yang membutuhkan, disebut sebagai pendusta agama *(yukadhdhibu bi al-dīn).* Di sini, pendusta agama bukanlah orang-orang yang menolak kebenaran Islam itu. Orang-orang yang tekun menjalankan ritual Islam (shalat, puasa, haji, dll.), namun meninggalkan pesan moralnya, diklaim sebagai orang yang berdusta. Keberagamaan mereka gersang karena tumbuh dan berkembang di atas teologi yang egoistik. Teologi ini hanya melahirkan kesalehan personal namun tumpul dalam menatap realita sosial. Bagaimana mungkin Islam dapat melepas belenggu kemiskinan jika sistem teologinya sendiri sudah terbelenggu. Jika kita pahami, Islam diturunkan bukan untuk "membela" Tuhan, melainkan sebagai kendaraan untuk menggapai kebahagiaan manusia. Abdul Munir Mulkhan, *Manusia Alquran: Jalan Ketiga Religiositas di Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 359-360.

ketika akan meneruskan studi dari Ohio (program master) ke Universitas Harvard (program doktor). Ia menyampaikan persoalan itu kepada Syafii Maarif. Syafii Maarif kemudian menjawabnya lewat tindakan konkret, Mulyadi menerima kiriman uang dari Syafii Maarif sebesar 2500 *US Dollar*. Dalam pikiran Mulyadi, inilah sisi humanitas yang selalu dilaksanakan Syafii Maarif sekaligus menjadi *icon* dalam setiap pemikiran dan aktivisme yang ia lakukan.[76] Di sini terlihat jelas bahwa membumikan nilai-nilai agama menurut Syafii Maarif dapat dilakukan dengan beberapa tahapan: Pertama, mulai aktivitas itu dari konteks yang kecil. Kedua, aktivitas itu hendaknya dimulai dari diri masing-masing.

Syafii Maarif menegaskan bahwa agama diturunkan Tuhan untuk menjadi panduan agar manusia tidak keluar dari bingkai moral transendentalnya.[77] Abdurrahman Wahid menambahkan, pembelaan mesti dilakukan untuk manusia bukan untuk Tuhan.[78] Selain memang agama (baca: Islam) diarahkan untuk memberikan advokasi kepada manusia. Begitu pula ajaran-ajaran yang terkandung di dalamnya, semisal shalat.[79] Ritual ini bukan untuk kepentingan Tuhan, tapi untuk mencegah kekejian *(al-fakhshā)* dan kemunkaran *(al-munkar)*, artinya shalat itu harus berpihak kepada kepentingan manusia dan kemanusiaan serta masyarakat dan kemasyarakatan. Jika shalat tidak berimplikasi secara sosial,

---

[76] Sukidi Mulyadi, "Kado 70 Tahun dari Kader Muhammadiyah", dalam Abdul Rohim Ghazali dan Saleh Partaonan Daulay, ed., *Cermin untuk Semua,* 133-139.

[77] Ahmad Syafii Maarif*, Mencari Autentisitas,* 26.

[78] The Wahid Institute, "Pengantar Redaksi", dalam Abdul Rahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita Semua: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), v.

[79] The Wahid Institute, "Pengantar Redaksi".

dikhawatirkan ia akan berubah menjadi semacam bumerang yang siap menyerang pelakunya.

Nabi Muhammad mengistilahkan orang seperti ini sebagai pengabdi Tuhan yang bangkrut *(al-muflis).* Ia beribadah, namun hanya memberikan kerugian bagi dirinya sendiri. Tuhan tidak merasa diuntungkan bila manusia berbuat baik dan tidak dirugikan bila manusia berbuat munkar. Baik buruk suatu perbuatan adalah untuk manusia sendiri.[80] Maka apabila seseorang berbuat dosa pada hakekatnya ia berbuat dosa untuk dirinya sendiri.[81] Dengan demikian, sebenarnya, segala kerusakan dan keterbelakangan (termasuk yang dialami umat Islam) adalah konsekuensi logis dari kekeliruan rencana manusia yang mewujud.

Syafii Maarif meniscayakan pengembangan budaya yang santun, dengan tidak memandang latar belakang agama, etnisitas dan ideologi politik, dengan syarat semua itu dilakukan dengan jujur dan tulus. Rasisme, di mana manusia dibelenggu dalam keterpasungan hidup dan tinggal dalam kamar-kamar kemanusiaan yang gelap, harus diatasi oleh setiap orang, terutama penganut agama. Agama yang disalahgunakan untuk mendukung rasisme merupakan sesuatu yang destruktif dan politis.[82] Planet bumi ini semakin sesak dan padat. Sebab itu, semua penduduk bumi harus turut serta bertanggungjawab dalam mengusung nilai-nilai kemanusiaan, dan menjadikannya tugas utama dalam setiap aktivitas keagamaan.[83]

---

[80] QS. Al-Baqarah/ 2: 286.

[81] QS. Al-Shams/ 91: 8-10.

[82] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani*, 27-28.

[83] Lihat Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global (One Earth Many Religions: Multi Faith Dialog & Global*

Pemeluk agama-agama di dunia meyakini bahwa fungsi utama agama yang dipeluknya itu adalah memandu kehidupan manusia agar memperoleh keselamatan di dunia dan keselamatan sesudah hari kematian.[84] Mereka menyatakan bahwa agamanya menyatakan kasih sayang pada sesama manusia dan sesama makhluk Tuhan, alam tumbuh-tumbuhan, hewan, hingga benda mati.[85] Sehingga dalam usahanya untuk membentuk kehidupan yang damai, banyak dari para ahli dan agamawan dari tiap-tiap agama melakukan dialog-dialog untuk memecahkan konflik keagamaan.[86] Pada *level* dunia mulai muncul pandangan tentang *universal religion* yaitu suatu agama yang tidak membedakan dari mana asal teologis dan unsur *transcendental* suatu agama tetapi memandang tinggi nilai-nilai kemanusiaan, kedamaian dan keberlangsungan hidup berdampingan.[87]

Bagi Syafii Maarif, *universal religion* sebagaimana yang diinginkan terwujud dalam etika bersama. Meskipun istilah *universal religion* tidak pernah ia kemukakan, namun secara substansial ia menerimanya. Etika tersebut akan menjadi faktor pengikat *(the binding factor)* keragaman agama dan latar belakang

---

Responsibility), diterjemahkan oleh Nico A. Likumahuwa (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008), 21; Fachrizal A. Halim, *Beragama dalam Belenggu Kapitalisme* (Magelang: Indonesia Tera, 2002), xxviii.

[84] Gary Ferraro, *Cultural Anthropology: An Applied Perspective* (Belmont: Thomson Wardswoth, 2008). Lihat Komaruddin Hidayat, *Wahyu di Langit,* 50-51.

[85] Lihat Abdul Munir Mulkan, "Dilema Manusia Dengan Diri dan Tuhan", kata pengantar dalam Th. Sumartana, ed., *Pluralis, Konflik, dan Pendidikan Agama Di Indonesia* (Jogjakarta, Pustaka Pelajar, 2001).

[86] Maulana Wahiduddin Khan, *Islam and Peace,* 159-160; Roger Boase dan Hasan bin Talal, ed., *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and The Pursuit of Peace* (London: Ashgate Publishing, 2010), xv.

[87] Muhammad Yusuf, "Universal Religion", didapat dari http://benderahitam.wordpress.com/2010/11/06/universal-religion/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 11 Februari 2011).

kultural. Seperti yang dikemukakannya, urusan benar dan salah adalah persoalan internal masing-masing agama. Namun ketika umat beragama sudah berkumpul maka persoalan bersamalah yang menjadi perbincangan. Dalam posisi sosial semacam itu, Syafii Maarif menganggap setiap umat beragama dalam status yang sederajat.

Syafii Maarif yakin bahwa kedamaian dan kesejahteraan bagi kehidupan umat manusia di atas muka bumi ini merupakan inti dari semua ajaran agama.[88] Hal tersebut memberikan spirit dalam mengatur hubungan kasih antara sesama manusia, lingkungan dan Tuhannya serta membatasi kecenderungan kebebasan manusia dengan tanggung jawab untuk melestarikan bumi.[89] Pada kenyataannya, keberadaan ragam agama sering disalahtafsirkan bahkan tidak tanggung-tanggung melahirkan perasaan benar sendiri dan saling menyalahkan di antara para penganut agama.[90] Tentu saja, keadaan itu kerap melahirkan hubungan sosial yang tidak harmonis dan rentan terhadap timbulnya konflik. Agama juga sering dialihfungsikan sebagai pelindung untuk menutupi setiap perilaku amoral seseorang.

---

[88] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011.

[89] Inti ajaran setiap agama yang selalu mengarah kepada perdamaian dengan saling menghormati dan menghargai secara tulus, komunikatif dan terbuka, tidak saling mencurigai dan menyalahkan dan mengembangkan sifat tolong menolong sebagai perwujudan agama dan rasa kemanusiaan yang dalam. Rapuhnya pilar kedamaian dan kerukunan lebih terletak pada kekecewaan masyarakat atas perekonomian, politik maupun hukum. Dengan kata lain, tidak adanya keadilan dan kesejahteraan. Semua itu dapat diatasi dengan agama yang mampu memotivasi dan memberikan nafas segar terhadap para pemeluknya, namun kadang agama kurang berdaya menjembatani dan mengatasi problematika yang ada disebabkan oleh kurangnya pemahaman terhadap agama maupun kekeliruan dalam menafsirkan ajaran-ajaran agama.

[90] Komaruddin Hidayat, *Wahyu di Langit,* 1-15.

Kondisi demikian memang dikhawatirkan Syafii Maarif. Menurutnya, ada begitu banyak kejahatan moral yang dilakukan, bahkan tidak jarang atas nama Tuhan. Nilai-nilai luhur agama diinjak dan diperkosa dengan dipayungi oleh pembenaran teologis dan kutipan-kutipan sakral. Bahkan Pancasila sebagai pandangan hidup bangsa Indonesia juga mengalami nasib yang tidak lebih baik daripada agama. Falsafah hidup itu selalu digunakan sebagai pelindung bagi orang-orang yang ingin menutupi syahwat kekuasaan sebagai kepentingan tersembunyi *(vested interest)*.[91]

Bagi Syafii Maarif, agama bukan untuk dijadikan lembaga *show of force* (unjuk kekuatan) atau untuk mengkerdilkan orang lain. Agama pada hakikatnya untuk dilaksanakan dalam rangka perbaikan masyarakat yang dapat dirasakan banyak orang. Aktivitas ini menurut Syafii Maarif dapat menjadi indikator apakah seseorang beragama atau tidak, yaitu beragama secara autentik atau hanya sekadar iman yang hanya dibungkus dalam jubah kepalsuan. Bagi Syafii Maarif, agama fungsional adalah agama yang mampu mengintegrasikan antara kekuatan spiritual dan perbuatan baik dan mulia dalam rangka membangun kehidupan bersama. Dalam ungkapan lain, agama yang mampu mengawal arus peradaban, bukan yang terseret oleh kekuatan-kekuatan sosial yang destruktif.[92]

B. Doktrin *Raḥmatan li al-'Ālamīn*

Dalam banyak tulisan yang telah ditelusuri, kata *raḥmatan li al-'ālamīn* (rahmat bagi sekalian alam) menjadi salah satu pilihan

---

[91] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani*, 28-29.
[92] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani*, 29-30.

yang selalu dipromosikan Syafii Maarif.[93] Ia sering menggunakan adagium tersebut untuk mendasari interpretasi keagamaannya. Diktum tersebut diderivasi dari Alquran yang kemudian ingin ia jadikan misi dalam membangun gagasan keislamannya.[94]

Syafii Maarif menjelaskan bahwa membawa ajaran Islam yang dapat menyentuh berbagai aspek kehidupan menjadi sebuah keharusan. Dalam hal ini, ia menawarkan model Islam *raḥmatan li al-ā'lamīn* sebagai misi penting yang dapat diwujudkan.[95] Model keislaman ini menurut Syafii Maarif akan memberikan landasan filosofis yang kokoh dan ranah gerakan yang cukup luas bagi umat Islam. Sebagaimana tertulis dalam Alquran, *"Wamā arsalnāka illā raḥmatan li al-'ālamīn /* Dan tidaklah Kami mengutusmu (Muhammad) melainkan menjadi rahmat bagi semesta alam".[96] Misi keislaman yang dibawa Syafii Maarif cukup tepat, karena misi itu dapat menjadi sumber ketentraman sekaligus sebagai penghalang terjadinya berbagai deviasi sosial yang dapat mencederai nilai-nilai kemanusiaan.[97]

Agar pembahasan ini menjadi lebih komprehensif, pemahaman dari beberapa pakar tentang makna kata *raḥmatan li al-'ālamīn* tersebut perlu dikemukakan. Setelah itu, pemahaman dari Syafii Maarif akan ditampilkan sebagai titik fokus dalam disertasi ini. Perbandingan ini penting untuk melihat benang merah yang dikemukakan para pakar itu sekaligus dapat

---

[93] Ahmad Syafii Maarif, *Alquran dan Realitas Umat* (Jakarta: Republika, 2010), 1-4.

[94] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011.

[95] Lihat penjelasan lengkapnya dalam buku Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 23-46.

[96] QS. Al-Anbiyā'/ 21: 107.

[97] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 23-46.

memperkuat argumen yang dibangun Syafii Maarif. M. Quraish Shihab misalnya mengemukakan bahwa kata *raḥmatan li al-'ālamīn* mencakup empat hal pokok. Pertama, rasul utusan Allah itu adalah Nabi Muhammad. Kedua, yang mengutusnya adalah Allah. Ketiga, rasul itu diutus kepada mereka *(al-'ālamīn)*. Keempat, risalah yang disampaikan mengisyaratkan sifat-sifat kedamaian dan kasih sayang yang mencakup semua waktu dan tempat serta kepada berbagai elemen.[98] Shihab menjelaskan bahwa Islam merupakan sumber di mana nilai-nilai kemanusiaan muncul dan diaplikasikan. Dengan kata lain, agama ini diturunkan untuk memberikan advokasi atas nilai-nilai kemanusiaan yang ada.[99]

Sementara Hamka mengartikan "rahmat" sebagai sebuah "kemerdekaan" yang diraih semua umat manusia. Namun Hamka membedakan "kemerdekaan" yang diajarkan Islam dengan "kemerdekaan" yang merupakan semboyan orang-orang Eropa ketika terjadinya revolusi Perancis. Menurut Hamka, "kebebasan" yang mereka gulirkan hanya untuk kepentingan bangsa dan negaranya saja, namun "kemerdekaan" itu tidak dirasakan bangsa-bangsa yang kemudian mereka jajah. Lebih jauh Hamka menjelaskan bahwa "rahmat" memberi pesan bahwa manusia sama di depan hukum. Siapapun harus diperlakukan sama, tanpa memandang status sosial yang disandangnya. Menurut Hamka inilah "kebebasan" yang berpihak pada nilai-nilai kemanusiaan (keadilan) sebagai makna hakiki dari istilah "rahmat" itu.[100] Dapat dilihat, Islam sebagai rahmat dalam pandangan Hamka adalah

---

[98] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran, Vol. 8* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 518-521.

[99] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Vol. 8*, 520.

[100] Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 6* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD., 2003), 4650-4653.

Islam yang memperjuangkan egalitarianisme. Sama seperti Shihab, Hamka menempatkan nilai-nilai kemanusiaan sebagai muara utama.[101]

M. Atho' Mudzhar memiliki pandangan yang hampir sama. Menurutnya, Islam sebagai "rahmat" berarti "jalan keselamatan", "kemaslahatan", "kesejahteraan", dan "kebahagiaan bagi kehidupan manusia" di dunia maupun di akhirat. Islam sebagai *raḥmatan li al-'ālamīn* juga mengandung arti bahwa Islam adalah agama universal, agama bagi seluruh umat manusia. Lebih lanjut Mudzhar menjelaskan bahwa ada dua tantangan yang dihadapi kaum Muslimin di dunia dalam mengusung konsep dan peran Islam sebagai *raḥmatan li al-'ālamīn* sekarang ini, yaitu tantangan ketidakpahaman sebagian pemeluk Islam tentang agamanya dan tantangan penyimpangan pemahaman dan "pembajakan" Islam oleh kelompok tertentu.[102]

Demikian pula dengan Syafii Maarif. Ia mengartikan Islam *raḥmatan li al-'ālamīn* sebagai agama yang terbuka, ramah dan inklusif, serta mampu memberi solusi terhadap masalah-masalah besar bangsa dan negara bahkan dunia.[103] Syafii Maarif meniscayakan lahirnya Islam yang dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub-kultur, dan keragaman agama;[104] sebuah

---

[101] Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 6,* 4650-4653.

[102] http://forum.kompas.com/ [home page on-line]: Internet (diakses pada tanggal 14 Oktober 2010).

[103] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 15.

[104] Model keislaman Syafii Maarif juga amat dipengaruhi sikap yang dikembangkan oleh Mohammad Hatta. Bagi Syafii Maarif, Hatta adalah pribadi tangguh yang toleran, berani dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Ahmad Syafii Maarif, "Keterkaitan antara Sejarah, Filsafat dan Agama", dalam Pramono Ubaid Tanthowi, ed., *Begawan Muhammadiyah: Bunga Rampai Pidato Pengukuhan Guru Besar Tokoh Muhammadiyah* (Jakarta: PSAP, 2005), 327. Tentang kepribadian Mohammad Hatta dapat dibaca dalam Deliar Noer, *Mohammad Hatta: Biografi Politik* (Jakarta:

Islam yang memberikan keadilan, kenyamanan, keamanan, dan perlindungan kepada semua orang yang berdiam di seluruh nusantara ini tanpa diskriminasi, apapun agama yang diikutinya atau tidak diikutinya.[105] Sebuah Islam yang sepenuhnya berpihak kepada rakyat miskin, sekali pun ajarannya amat anti kemiskinan, sampai kemiskinan itu dapat dihalau ke batas-batas yang jauh khususnya di negeri kepulauan ini.[106]

Sejalan dengan pandangan Mudzhar, Syafii Maarif melihat adanya pihak-pihak tertentu, khususnya dari kalangan Islam sendiri, yang bertujuan untuk "membajak Tuhan" dalam rangka mengecilkan makna Islam *raḥmatan li al-'ālamīn* yang begitu luas. Mereka mencoba merubah persoalan global dengan menggunakan kacamata sempit yang dipakainya. Ironisnya, upaya-upaya mereka dianggap sebagai representasi dari model Islam yang benar. Karenanya, wajah Islam yang sangar, garang, tidak bersahabat, yang kerap menimbulkan gerakan Islam radikal dan berbagai bentuk terorisme muncul mewakili para pembajak ini.[107] Mereka juga mengutamakan hasil *(state of being)*, bukan sebuah proses *(state of becoming)* dengan cara berpikir dan bertindak instan. Demi mencapai tujuan perjuangannya, mereka kerap merugikan orang lain. Dalam bahasa Syafii Maarif, mereka sesungguhnya benar namun berada di jalan yang sesat.[108]

LP3ES, 1990); Mochtar Lubis, "Bung Hatta: Manusia Berdisiplin", dalam Meutia Hatta, ed., *Bung Hatta: Pribadinya dalam Kenangan* (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan dan Penerbit Universitas Indonesia, 1980), 585.

[105] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 15.

[106] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 15.

[107] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 15-16

[108] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 15-16.

Secara teologis doktrinal, dapat dipahami bahwa kehadiran Islam memberi penegasan bahwa agama ini dihadirkan Tuhan untuk menjadi institusi penyelamat. Dalam istilah yang digunakan Syafii Maarif, dalam konteks Indonesia, Islam harus menjadi "tenda kemanusiaan". Hal ini memberi sebuah pesan bahwa siapa pun akan "dinaungi" oleh Islam, yang tidak beragama sekali pun.[109] Sebagaimana Nabi yang membawanya, Islam merupakan medan di mana berbagai kedamaian terpancar. Dalam pandangan Syafii Maarif, berbagai tindakan yang mengarah pada pengrusakan nilai-nilai kemanusiaan dan kehidupan bertentangan secara diametral dengan Islam. Ajaran Islam tersebut mengandung makna bahwa kehadirannya memberikan rahmat kepada seluruh alam, termasuk di dalamnya lingkungan hidup, binatang, tumbuh-tumbuhan, dan seluruh umat manusia tanpa membedakan agama, golongan, etnis, dan peradaban.[110]

Dengan demikian, Islam sebagai rahmat bagi alam semesta menurut Syafii Maarif mengandung empat kualifikasi: Pertama, *ḥabl min Allāh* (relasi antara manusia dengan Tuhan). Kedua, *ḥabl min al-nās* (relasi dengan sesama manusia). Ketiga, *ḥabl min al-'ālam* (relasi dengan alam semesta), termasuk di dalamnya lingkungan. Keempat, *starting point* (titik mulai) bagi terlaksananya Islam itu adalah Indonesia. Poin penting yang dapat digarisbawahi adalah bahwa Syafii Maarif memberikan aksentuasi yang begitu besar terhadap persoalan humanitas.[111] Hal ini dapat dipahami, aksentuasi itu sekaligus memberikan kritik terhadap

[109] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 376.

[110] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 376.

[111] Lihat dalam beberapa karyanya: *Islam dalam Bingkai; Mencari Autentisitas; Alquran dan Realitas Umat; Titik-Titik Kisar* dll.

umat Islam khususnya yang menggunakan simbol-simbol agama untuk mensucikan Tuhan, namun sebenarnya mencederai nilai-nilai kemanusiaan.[112] Teror bom atas nama Islam dan jihad, meraih kekuasaan dengan menggunakan legitimasi agama adalah contoh-contoh konkret akan hal itu.[113]

Syafii Maarif menegaskan bahwa nilai-nilai dasar Islam bersifat universal, seperti: keimanan dan amal shaleh.[114] Sebagai ajaran universal yang melintas ruang dan waktu, Islam tentunya dapat merefleksikan nilai-nilai humanitas sejauh disertai tanggung jawab moral dan hukum. Nilai-nilai humanitas[115] yang mendapat jaminan dalam Islam antara lain: kebebasan beragama,[116] kebebasan berpendapat, dan kebebasan berkarya. Sebagai agama yang sesuai dengan nilai-nilai humanitas, Islam tentunya dapat dirasakan kehadirannya di tengah-tengah umat manusia. Dengan kata lain, meskipun seseorang tidak memeluk Islam sebagai sebuah keyakinan, namun persentuhannya dengan agama wahyu ini memberikan perubahan dalam berpikir maupun bertindak dalam pribadi yang bersentuhan tersebut.

Namun demikian, Syafii Maarif tidak menyangkal jika Islam kemudian bersifat partikular dan lokal ketika sudah berinteraksi dengan kultur di mana agama itu berada.[117] Islam tidak turun dalam ruang hampa, melainkan turun dalam sebuah budaya Arab yang mungkin saja budaya itu tidak selaras dengan berbagai

---

[112] Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak,* 27-35.
[113] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 9.
[114] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 19-20.
[115] Ahmad Syafii Maarif, *Masa Depan Bangsa dalam Taruhan* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000), 46-49.
[116] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 170 dan 177.
[117] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 20.

budaya yang ada.[118] Meminjam istilah M. Amin Abdullah, Islam partikular dan lokal yang dipahami Syafii Maarif adalah Islam yang berada pada ranah historis, yaitu Islam yang dipahami dan diamalkan bukan Islam normatif sebagaimana yang terkandung dalam Alquran dan hadis.[119] Itulah sebabnya, dalam memahami konstruk pemikirannya ada tiga tema utama yang selalu ia angkat kepermukaan. Pertama, keislaman. Kedua, keindonesiaan. Ketiga, kemanusiaan. Syafii Maarif sendiri menjelaskan bahwa ketiganya saling terkait dan senyawa, tidak dapat dipisahkan.[120] Lebih jauh, penjelasan ketiganya dapat dilihat sebagai berikut:

Pertama, wilayah keislaman menempati posisi penting dalam konstruksi pemikirannya dengan berbagai pertimbangan: Syafii Maarif lahir dan dibesarkan dalam lingkungan Islam yang kental, secara geneologis darah Islam mengalir cukup deras dalam dirinya. Karena itu, secara doktrinal, moral dan intelektual, ia memiliki responsibilitas besar untuk memajukan agama yang diyakininya itu. Selanjutnya, Islam adalah pilihan kajian yang ia tetapkan selama mengikuti program doktor di *University of Chicago*. Dalam konteks Indonesia, diskursus tentang keislaman terbilang strategis, menimbang Umat Islam di negeri ini merupakan mayoritas. Dengan demikian, wajah Indonesia juga amat ditentukan oleh partisipasi umat Islam dalam mengaktualisasikan

---

[118] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 20. Lihat dalam Ahmad Syafii Maarif, "Keislaman di Indonesia Harus Beri Solusi", didapat dari http://m.inilah.com/read/detail/113462/keislaman-di-indonesia-harus-beri-solusi [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 22 Februari 2011).

[119] Lihat M. Amin Abdullah, *Islam: Antara Normativitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

[120] Dalam banyak tulisannya Syafii Maarif mengemukakan keterkaitan antara ketiganya secara jelas. Namun buku yang mengulas persoalan itu secara komprehensif dapat dibaca dalam Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai.*

keislamannya. Selain itu, Syafii Maarif termasuk sosok yang berupaya keras mengangkat citra Islam Indonesia agar tidak tertinggal di buritan peradaban.[121]

Kedua, wilayah keindonesiaan merupakan kontekstualisasi model keislaman yang ingin ia kembangkan. Syafii Maarif mencita-citakan Islam model Indonesia. Karena itu, Islam dalam bingkai keindonesiaan menempati porsi penting dalam dinamika pemikiran yang ia gelontorkan. Seperti sudah disinggung, ada dua nilai utama yang dikemukakan Syafii Maarif tentang Islam, yaitu nilai universal yang terdiri dari tauhid, amal shaleh dan iman kepada hari kemudian; lalu nilai partikular, yaitu nilai-nilai yang lahir dari pemikiran dan pengamalan umat Islam ketika berinteraksi dengan lingkungan dan masyarakat. Nilai yang pertama bersifat *perennial* dan akan senantiasa sama di manapun berada. Sementara nilai yang kedua akan berbeda dari satu tempat ke tempat lainnya. Karena itu, Syafii Maarif mendukung keislaman khas model Indonesia.[122] Selain itu, ia juga membaca secara cermat peta sosiologis dan antropologis bangsa Indonesia yang majemuk, terdiri dari beragam suku, bahasa, maupun agama. Karena itu, meniscayakan model keislaman yang tunggal, menurutnya, hanya akan berbenturan dengan peta sosiologis maupun antropologis bangsa Indonesia.[123] Berislam dalam bingkai kebhinnekaan merupakan pilihan tepat dalam konteks keindonesiaan.[124]

---

[121] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 300-318.
[122] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 318.
[123] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 318.
[124] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 318.

Ketiga, wilayah kemanusiaan menempati posisi penting dalam berbagai gagasannya dikarenakan wilayah keislaman dan wilayah keindonesiaan bermuara pada pembentukan masyarakat yang adil, makmur dan damai. Syafii Maarif ingin agar Islam, seperti juga agama-agama lain di Indonesia, menjadi acuan moral[125] bagi terwujudnya masyarakat yang berkeadilan. Islam dapat menjadi payung bagi semua kelompok. Karena mayoritas, maka umat Islam memiliki responsibilitas yang cukup besar untuk mewujudkan masyarakat humanis dan toleran di bawah payung pluralitas sebagai sebuah kekayaan bangsa. Jika umat Islam keluar sebagai pemenang dalam peradaban manusia, maka prinsip persamaan mesti dikedepankan. Penindasan mayoritas atas minoritas harus dihapuskan, mengingat hal itu merupakan musuh kemanusiaan.[126]

Ketiga wilayah yang menjadi fokus pemikiran Syafii Maarif tersebut merupakan sebuah proses yang berkelanjutan dan sudah berlangsung sekian lama. Hal itu dapat dicermati dalam bukunya *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante (1985)*,[127] terdapat konsistensi tema pemikiran yang selalu diusungnya. Hanya saja, seiring dengan perkembangan zaman dan perjalanan waktu masing-masing tema itu sedikit mengalami perubahan *(continuity and change)*, misalnya saja tentang masalah kemanusiaan, kalau dalam buku itu Syafii Maarif belum menyebut kaum non agama sebagai elemen yang harus dilibatkan dalam dialog, maka sekarang sebaliknya. Terlebih jika

---

[125] Ahmad Syafii Maarif, *Alquran, Realitas Sosial,* viii.
[126] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 318.
[127] Lihat pembahasan lengkapnya dalam Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985).

kita melihat karya utamanya yang lain yaitu *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah (2009)*, persoalan humanitas terasa amat kental.

Syafii Maarif menjelaskan, hingga saat ini Islam merupakan agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia.[128] Kurang lebih pemeluk Islam di Indonesia mencapai 90 persen dari total penduduk Indonesia, meski sebenarnya umat Islam pun terkotak-kotak dalam berbagai kelompok keagamaan.[129] Bahkan Indonesia sendiri merupakan satu-satunya negara demokratis[130] dengan penduduk yang memeluk agama Islam terbesar di dunia.[131] Pada tataran ideal, fenomena tersebut semestinya mampu menciptakan tatanan kehidupan yang islami. Artinya, sebuah kehidupan yang sarat dengan pengalaman nilai-nilai doktrinal religius dapat diwujudkan tanpa harus terikat dalam struktur birokratis negara Islam. Namun keinginan ideal tersebut rupanya berbanding terbalik dengan realitas yang terjadi. Tak jarang ditemui realitas yang sebaliknya, yakni keadaan yang jauh dari aplikasi nilai-nilai dokrinal Islam, berbagai penyakit sosial terjadi dalam berbagai aspek kehidupan, baik sosial, budaya, ekonomi, maupun politik.[132]

---

[128] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 46.

[129] Lihat *Harian Republika*, 20 Juli 2005.

[130] Makna demokratis di sini adalah tidak menjadikan Islam sebagai dasar negara. Negara berdasar atas konstitusi tertinggi yang telah disepakati (dalam konteks Indonesia adalah Pancasila) yang memberi kesempatan yang sama kepada semua agama untuk tumbuh dan berkembang di dalamnya. Lebih jauh lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 70-80.

[131] Lihat datanya dari http://www.gangsadar.com/2011/04/negara-dengan-jumlah-penduduk-muslim.html [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 28 April 2011).

[132] Jika menelisik perjalanan sejarahnya, kedatangan Islam bukan saja membawa kepentingan teologis (baca: tauhid atau keesaan Tuhan), di mana telah terjadi penyelewengan besar-besaran terhadap konsep monoteisme Tuhan oleh paganisme, yakni penyembahan berhala yang merajalela. Lebih dari itu, kedatangan Islam sejatinya juga

Khusus dalam ranah politik, Syafii Maarif melihat bahwa Islam selalu dijadikan pembenaran terhadap perilaku yang menurutnya "cacat" dan tuna moral.[133] Dalam konteks Indonesia kontemporer, mencari bukti akan hal itu bukan persoalan sulit, masalah tersebut selalu terpampang di depan mata.[134] Dukungan kelompok Muslim terhadap pemerintah yang otoritarian beberapa waktu lalu, menurut Syafii Maarif, merupakan contoh konkret akan hal itu.[135] Kondisinya kemudian semakin parah karena dalil-dalil agama dijadikan pembenaran bagi setiap pernyataan yang muncul. Islam dijadikan komoditas politik kekuasaan dan duniawi sifatnya. Umat Islam menurutnya, tidak selalu jujur dalam beragama, mereka mudah saja mengatasnamakan Tuhan untuk tujuan politik jangka pendek yang kumuh.[136]

Menurut Syafii Maarif, seharusnya data kuantitatif yang dimiliki umat Islam dapat dikelola secara bijak demi kemaslahatan bersama. Namun pada kenyataannya, data itu kemudian tidak diikuti secara kualitatif. Di sinilah kemudian persoalannya. Umat Islam bukan menyelesaikan masalah-masalah kemanusiaan yang muncul, tetapi menjadi bagian dari masalah itu. Kemiskinan ekonomi, keterbelakangan pendidikan, masih merupakan problem

---

menggugat kehidupan sosial yang timpang, sarat dengan penindasan dan ketidakadilan. Tujuannya jelas, agar setiap anggota masyarakat memiliki hak yang sama dan berdiri sama tinggi. Maulana Wahiduddin Khan, *Muhammad Nabi untuk Semua* (Jakarta: Pustaka Alfabet, 2005), 113-114.

[133] Dikutip dari M. Amin, Abdullah, "Komitmen Moral Sang Guru Bangsa", disampaikan dalam acara peluncuran buku Ahmad Syafii Maarif, *"Islam dalam Bingkai dan Kemanusiaan (2009)"* di Kantor PP Muhammadiyah Jl. Menteng Raya No. 62 Jakarta 04 juni 2009. Hasil elaborasi penulis dari makalah dan orasi ilmiah M. Amin Abdullah tentang Syafii Maarif.

[134] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 27

[135] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpim (1950-1955)* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988).

[136] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 27.

tersendiri bagi Umat Islam.[137] Syafii Maarif mengklaim bahwa kenyataan itu sebenarnya lahir karena dosa-dosa kolektif yang dilakukan banyak pihak. Keterpurukan bangsa ini dalam berbagai dimensi karena dosa-dosa kolektif tersebut.[138] Namun menurutnya, pemikul dosa yang paling besar berada di pundak para politisi dan penguasa-penguasa ekonomi.[139]

Bagi Syafii Maarif, keadaan bangsa yang terpuruk itu dapat dirubah dengan keberanian. Hanya saja, keberanian butuh proses dan pencerahan *(enlightment)*. Ia yakin, Islam dapat memainkan peran itu. Hanya saja, agama wahyu ini mesti dipahami secara benar, cerdas dan jujur, terbebas dari subjektivisme golongan dan egoisme pribadi.[140] Islam mengajarkan agar umatnya memiliki keberanian, kearifan dan tanggung jawab, untuk menghadapi setiap persoalan. Karena hal itu dinilai sebagai sebuah pengabdian kepada Tuhan.[141] Dapat dicermati bahwa Syafii Maarif menaruh keprihatinan yang cukup dalam terhadap berbagai persoalan bangsa, melancarkan kritik-kritik tajam terhadapnya, namun ia sekaligus memberi tawaran atas pemecahannya.

Beberapa kasus anomali yang kerap muncul seperti: korupsi, kolusi, nepotisme (KKN), pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM), perusakan lingkungan, serta aksi-aksi terorisme, kekerasan, dan kriminalitas bila ditelisik lebih dalam kebanyakan pelakunya adalah pemeluk agama Islam.[142] Betapa Islam yang

---

[137] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 19-20.
[138] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 19-20.
[139] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 19-20.
[140] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 21.
[141] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 21
[142] Untuk mengetahui sejarah panjang perjalanan Indonesia dari waktu ke waktu, dengan segala persoalan yang dihadapinya lihat Adam Schwarz, *A Nation in Waiting:*

membawa misi *raḥmatan lil al-'ālamīn* pada praktiknya justru menampilkan wajah yang sangar dan mengerikan. Sebuah kegelisahan pun mencuat, tentu ada yang salah (*something wrong*) dengan semua ini: Apakah kekeliruannya terletak pada serangkaian doktrin Islam ataukah cara internalisasi pemeluknya terhadap nilai-nilai religiusitas yang keliru?[143]

Dalam analisa Syafii Maarif, fenomena kasuistik yang berkebalikan dari nilai-nilai dasar agama (Islam) sebagaimana tersebut di depan, bila dicermati akar persoalannya terletak pada sikap religiusitas yang individualistik. Istilah yang ia gunakan dalam hal ini adalah "Islam gincu".[144] Doktrin-doktrin Islam yang universal dipahami dan dilaksanakan secara personal dengan memutus implikasi signifikan dalam dinamika kehidupan sosial. Sehingga misi Islam yang *raḥmatan lil al-'ālamīn* kehilangan makna. Menurut Said Aqil Siroj, sikap beragama seperti ini cenderung menampakkan dimensi eksoteris berupa praktik ritual dan mengabaikan dimensi esoterisnya, yakni internalisasi dalam kehidupan sosial.[145]

Bagi Syafii Maarif, "Islam gincu" akan bermuara pada lahirnya *hard culture* (budaya keras). Budaya ini muncul dari orang-orang yang menurutnya tuna kearifan.[146] Dari merekalah

---

Indonesia's Search for Stability (Sydney: Allen and Unwin, 1999); Chris Manning dan Pieter Van Diermen ed., *Indonesia in Transition: A Social Aspek of Reformasi and Crisis* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2000).

[143] Muhammad Qorib, *Gerbang-Gerbang Surga: Reaktualisasi Dimensi-Dimensi Ajaran Islam dalam Bingkai Humanitas dan Kedamaian* (Jakarta: Dian Rakyat, 2011), 9-15.

[144] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 279-287. Lihat buku Muhammad Qorib, *Gerbang-Gerbang Surga*, 1-8.

[145] Lihat Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi , Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006).

[146] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 304.

kemudian muncul stigma negatif terhadap ajaran Islam ini. Islam tidak lagi dijadikan sumber rahmat melainkan dipaksa oleh mereka yang tidak bertanggung jawab sebagai sumber malapetaka, sumber kekerasan, akibat penafsiran atas agama yang keliru dan ahistoris.[147] Bagi Syafii Maarif sendiri, tindakan tersebut harus diganti dengan sebuah sikap yang *(civilized)* beradab. Bahwa melawan kemunkaran harus didahului dengan melakukan perbuatan yang makruf. Hanya saja, paradigma ini dapat dilakukan oleh orang-orang yang memiliki jiwa besar dan berhati tulus, sabar dan cerdas. Kelemahan mendasar umat Islam pada saat ini karena mereka belum mampu menyuguhkan sebuah sistem kehidupan yang lebih baik sebagai perwujudan dari konsep *raḥmatan li al-'ālamīn.*[148]

Syafii Maarif mencermati bahwa sikap keberagamaan "Islam gincu" ini sejatinya telah mereduksi makna Islam itu sendiri. Sebab kesalehan sosial yang diharapkan lahir setelah menghayati doktrin Islam menjadi terputus oleh kesalehan personal. Selain hal ini akan mengotori nilai suci agama itu. Agama dalam konteks "Islam gincu" ini menurut Syafii Maarif sama sekali tak punya makna di depan Tuhan. Para pelakunya bukan mendasari perilakunya dengan sikap yang tulus, melainkan hanya menampilkan formalitas fisikal saja.[149] Senada dengan Syafii Maarif, Nurcholish Madjid menandaskan bahwa sikap religiusitas seseorang seharusnya menumbuhkan kesadaran sosial yang tinggi. Sebuah kesadaran sebagai sesama manusia untuk menciptakan

[147] Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial,* 381.
[148] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 304.
[149] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 7. Lihat Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial,* 381.

sikap saling toleran, saling menghargai dan menghormati, berbentuk interaksi sosial yang humanis.[150]

Syafii Maarif menganjurkan agar umat Islam beragama secara beradab. Baginya, beragama secara beradab dipahami sebagai cara beragama yang didasari budi pekerti luhur dan sikap saling menghormati antara satu dengan lainnya.[151] Tawaran Syafii Maarif itu dapat dilihat dari hasrat yang begitu tinggi dalam pemikirannya mengenai muara dari keislaman seseorang, yaitu: kemestian memberikan manfaat dan penghormatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Syafii Maarif juga mengemukakan adagium dari Mahatma Gandhi yang ia kutip dari tulisan Soekarno, "*My nationalism is humanity /* nasionalisme saya adalah humanitas".[152] Kutipan ini secara jelas menyatakan bahwa apa pun alasannya, beragama (baca: menganut Islam) sama artinya dengan memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan. Adagium dari Gandhi tersebut menjadi salah satu spirit dalam konstruksi pemikiran Syafii Maarif. Islam *raḥmatan li al-'ālamīn* bagi Syafii Maarif adalah Islam yang menyatu dengan berbagai perubahan sosial, bukan Islam yang terputus dari mata rantai penderitaan umat manusia.

Syafii Maarif menegaskan, bahwa predikat *raḥmatan lil al-'ālamīn* yang diusung oleh umat Islam sudah lama ditinggalkan, seiring mereka meninggalkan kitab sucinya. Alquran memang masih diimani sebagai Kitab Suci yang tahan dengan berbagai

---

[150] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin,* 116-117.
[151] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 28.
[152] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 29.

ujian sejarah, kenyataan itu tentu tidak dapat disangkal.[153] Namun demikian, ia menegaskan bahwa kitab ini sudah diabaikan sebagai acuan dalam memecahkan masalah penting umat Islam juga sebuah fakta yang tidak bisa dibantah. Syafii Maarif mencermati adanya jurang yang lebar sekali antara ucapan dengan perilaku. Umat Islam pada tataran global sama-sama terkurung dalam jurang itu sambil saling menyalahkan antara satu varian dengan varian yang lain. Masing-masing merasa yang paling benar, sementara yang lain palsu belaka, jika mungkin dihancurkan. Syafii Maarif menilai, bahwa paradigma itu amat lemah, namun tetap diakui sebagai yang benar.[154]

Terkait dengan hal itu, Syafii Maarif setuju dengan analisa Khaled Abou El-Fadl yang secara khusus mengkritik varian-varian tersebut. El-Fadl menilai bahwa sikap saling menyalahkan antar berbagai varian umat Islam sebagai persaingan yang belum membuahkan hasil maksimal untuk kemaslahatan kemanusiaan, baru sekadar jargon kelebihan masing-masing. Setiap pihak merasa mewakili pemahaman yang paling otoritatif, meskipun jika dihadapkan pada kenyataan terlihat lemah. Pertarungan antara kelompok puritan dan moderat yang mana masing-masing merasa yang paling benar dan berada di jalan lurus.[155] Padahal menurut Syafii Maarif, baik yang puritan maupun yang moderat, keduanya masih terkapar di buritan peradaban jika perspektif *raḥmatan li al-'ālamīn* sebagai standarnya. Hanya saja, menurutnya, sikap

[153] Ahmad Syafii Maarif, *Alquran dan Realitas,* 1.
[154] Ahmad Syafii Maarif, *Alquran dan Realitas*, 1.
[155] Khaled Abou El-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist* (San Francisco: Harper, 2007), 5.

optimisme tetap terus dikibarkan, sebab Alquran mengajarkan hal itu.[156]

Peristiwa demi peristiwa yang menghadapkan umat Islam satu sama lain sudah kerap terjadi dalam sejarah Islam. Untuk itu, Syafii Maarif menganjurkan agar kita juga mau bercermin pada sejarah.[157] Baginya, sejarah merupakan *"collective memory"* tentang perilaku manusia yang terpuji dan tercela. Secara substantif, sejarah adalah sebuah jembatan untuk menghubungkan masa lampau dengan masa kini dan sekaligus menunjukkan ke masa depan.[158] Varian puritan dan moderat bukan hanya fenomena yang muncul pada abad ke-21 saja, pada masa sahabat varian-varian itu sudah ada. Bassam Tibi menjelaskan bahwa ongkos sosial yang mesti dikeluarkan oleh umat Islam tidak sedikit, ditambah lagi dengan ribuan nyawa melayang hanya karena pluralitas kelompok itu.[159]

Tidak hanya Syafii Maarif, John Kelsay juga menyinggung berbagai konflik yang pernah terjadi dalam sejarah Islam. Ia menegaskan bahwa Islam pasca wafatnya Nabi Muhammad telah menghamparkan dengan gamblang potret buram realita ini.[160] Memang banyak kalangan seperti Harun Nasution (1919-1998)

---

[156] Ahmad Syafii Maarif, *Alquran dan Realitas,* 4.

[157] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 38.

[158] Baca Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah* (Kairo: Mustafa Mahmud, t.t.), 4; Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), 294-295; Allan Nevisn, *The Gate Way to History* (New York: Garden City, Double Day and Company, 1962), 14.

[159] Baca informasi selengkapnya dalam Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro Islam Versus Global Jihad* (New York: Routledge, 2008).

[160] John Kelsya, *Islam and War: A Study in Comparative Ethics* (Kentucky: Westminster, 1993), 82-106.

menilai akar persoalannya bukan pada masalah teologis semata,[161] namun keseluruhannya bermuara pada politisasi doktrin agama yang sakral untuk menopang kepentingan kelompok masing-masing. Maka yang terjadi kemudian bukannya agama menjadi pedoman hidup, namun doktrin agama diperalat untuk melegalkan kepentingan sektarian. Apa yang terjadi ribuan tahun silam tersebut, hingga saat ini masih berlanjut. Kenyataan tersebut merupakan potongan-potongan tragedi buruk yang diputar berulang-ulang melampaui sekat ruang dan waktu.[162]

Syafii Maarif menyayangkan sikap umat Islam yang demikian sempit dan selalu merasa terancam dengan adanya perbedaan. Ia mengkritik bahwa keragaman umat Islam yang tercermin dalam banyak aliran keagamaan telah gagal dipahami sebagai anugerah yang harus dikelola secara arif dan bijaksana. Alih-alih menjadi amunisi untuk memperkaya khasanah intelektual Islam, yang terjadi justru penghakiman sepihak sebagai pemegang otoritas tafsir atas dokrin agama sembari menyalahkan aliran lain yang tidak sepaham.[163]

---

[161] Harun Nasution, misalnya, berhasil menganalisis adanya banyak faktor yang melatarbelakangi perpecahan umat Islam pasca wafatnya Muhammad, di antaranya faktor politik, sosial, dan ekonomi. Perebutan pemegang otoritas tampuk kepemimpinan yang kosong (*vacum leadership*) dengan mengusung semangat fanatisme kesukuan, keinginan sekelompok orang dari klan Quraisy untuk mengembalikan dominasi sosial-ekonomi, adalah sebagian kecil pokok permasalahnnya. Lebih jauh lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 3-12.

[162] Muhammad Syarif Ferjani, "Hubungan antara Politik dan Agama", didapat dari http://www.sunanampel.ac.id/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 22 Februari 2011).

[163] Ahmad Syafii Maarif, *Alquran dan Realitas Umat*, 4. Lihat Khaled Abou El-Fadl, *The Great Theft*. Lihat Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2003); Mun'im A. Sirry, *Membendung Militansi Agama: Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern* (Jakarta: Erlangga, 2003).

Syafii Maarif memandang bahwa percik konflik horizontal yang menyala semenjak pasca wafatnya Nabi Muhammad terus saja berkobar dan tak kunjung padam. Ia mencontohkan, hubungan yang kurang harmonis antara Sunni dan Syi'ah belum membaik sampai saat ini. Jauh sebelum itu perebutan kekuasaan di masa lalu antara Umayyah dan Abbasiyah juga sama.[164] Ironisnya, friksi-friksi tersebut dalam beberapa kasus justru diproduksi oleh para tokoh (kelompok) agama dengan basis massa fanatik yang jumlahnya lumayan banyak. Lagi-lagi dalam pandangan Syafii Maarif, sesungguhnya friksi-friksi itu tidaklah berangkat dari persoalan teologis semata tetapi, nyaris mengulangi friksi generasi Islam awal, dilandasi banyak kepentingan di luar faktor teologis seperti politik, sosial, budaya, dan ekonomi.[165] Syafii Maarif menjelaskan bahwa jika agama kemudian dilibatkan dalam pusaran konflik yang terjadi, hal itu dimaksudkan untuk menggalang solidaritas antara pihak-pihak yang berseberangan.

Dalam sebuah pertanyaan yang mencerminkan keprihatinan Syafii Maarif mengungkapkan, "Mengapa umat Islam yang datang kemudian mau pula turut berkubang dalam sengketa yang dipicu oleh persoalan kekuasaan itu? Di mana kita mendudukkan Alquran sebagai *al-Furqān* (kriterium pembeda antara yang benar dan yang salah)?"[166] Pertanyaan itu setidaknya memberikan dua keprihatinan mendasar: Pertama, meskipun konflik horizontal telah menimbulkan kerugian moril dan materil yang cukup besar, namun umat Islam tidak dapat mengambil pelajaran penting

[164] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 99.
[165] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 145.
[166] Ahmad Syafii Maarif, *Menerobos Kemelut: Refleksi Cendekiawan Muslim* (Jakarta: Grafindo, 2005), 66-67.

darinya. Hal ini dapat dilihat dari spirit perpecahan yang terus dipelihara hingga kini. Kedua, Alquran semestinya menjadi jalan penyelesaian terbaik berbagai konflik internal yang terjadi, kenyataannya tidak demikian. Alquran disucikan hanya pada tataran lisan, namun diabaikan dalam perilaku.

Syafii Maarif kembali menyatakan bahwa politik telah mencabik-cabik hubungan harmonis antar manusia yang telah diikat oleh keimanan yang sama itu. Meskipun berstatus sebagai para sahabat Nabi, namun mereka tidak kebal dengan godaan kekuasaan. Bagi Syafii Maarif, hal itu merupakan sebuah fakta keras yang tidak dapat dibantah.[167] Persoalan politik ini sebagaimana dapat dicermati telah menyita perhatian Syafii Maarif. Kekecewaannya dalam hal ini terbilang cukup besar, mengingat karena di wilayah inilah umat menjadi terkotak-kotak. Oleh sebab itu, dalam pandangannya, umat Islam yang datang kemudian harus mendasari pencermatannya dengan kearifan. Dengan cara itu, mereka tidak akan memutar ulang berbagai peristiwa memilukan tersebut. Ia menyarankan agar umat Islam duduk bersama sekaligus menggalang kekuatan untuk meruntuhkan apa yang ia sebut dengan "berhala politik". Ia juga menegaskan bahwa berbagai "jubah" politik mesti ditinggalkan ketika mendekati Alquran.[168] Dengan cara itu, kesimpulan yang didapatkan dari penggalian nilai-nilai Alquran akan bermanfaat bagi semua pihak dan menjadi "rumah" yang dapat menaungi semua.

---

[167] Ahmad Syafii Maarif, *Menerobos Kemelut,* 68.

[168] Ahmad Syafii Maarif, *Menerobos Kemelut,* 69.

Di tengah kegalauan umat, Syafii Maarif masih menaruh harapan yang cukup besar bagi perubahan umat secara lebih baik dan bermartabat. Ia menyarankan agar umat Islam mau terus berbuat dan berkarya secara tulus, sungguh-sungguh dan kreatif sembari mendasari berbagai usahanya dengan doa. Di sini Syafii Maarif terlihat jelas menyelaraskan antara usaha dan harapan. Usaha mesti dilakukan terlebih dahulu, kemudian disusul dengan sikap pasrah kepada ketentuan Tuhan. Secara sarkastik ia menjelaskan bahwa kondisi umat Islam telah babak belur dihantam palu godam sejarah, namun ia yakin masa ini akan segera berlalu. Ia menekankan kembali bahwa hati umat Islam yang berserakan dan terpecah-pecah suatu saat dapat dipertautakan oleh nilai-nilai Alquran yang dipahami secara jernih.[169]

Kembali kepada persoalan Islam di Nusantara, Syafii Maarif menegaskan bahwa baik dan buruk, atau jatuh dan bangunnya Islam di negeri ini amat tergantung pada potensi manajerial umat Islam dalam mengelola dan mengamalkan agamanya. Tanpa kesadaran tersebut, Islam hanya menjadi sebuah beban sejarah.[170] Islam bagi Syafii Maarif harus dijadikan sebagai sumber nilai di mana perubahan-perubahan ke arah yang dicita-citakan terjadi. Jika umat Islam gagal mengatasi berbagai persoalan bangsa yang ada, sama artinya Islam tidak mempunyai masa depan dan akan menjadi bagian dari persoalan itu sendiri.[171] Karena itu, Syafii

---

[169] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 287.

[170] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,*112.

[171] Ahmad Syafii Maarif, "Menata Ulang Posisi Muhammadiyah sebagai Gerakan Keagamaan dan Kemasyarakatan di Tengah Dinamika Kehidupan Bangsa", dalam http://pondokshabran.org/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 22 Februari 2011).

Maarif menegaskan agar umat Islam beragama secara autentik dan sejati.[172]

Syafii Maarif menyatakan bahwa di tengah masyarakat sedang terjadi sebuah kepasifan spiritual. Hal itu ditandai dengan terpisahnya antara kesalehan pribadi dengan kesalehan sosial. Padahal menurutnya, kesalehan pribadi dengan kesalehan sosial merupakan dua hal yang integral. Artinya, indikator kesalehan pribadi yang dinamis dan berhasil ditandai dengan berbagai perubahan positif yang diberikan seorang Muslim di tengah masyarakat. Ia melihat bahwa pelaksanaan Islam secara formal dan ritual belum tentu berdampak baik dalam berbagai aktivitas mereka. Padahal, manifestasi ketakwaan kepada Tuhan dapat dilihat dari berbagai karitas moral dan material yang diberikan kepada sesama manusia. Persoalan negatif lain yang menyedihkan namun sering tidak disadari kaum Muslim menurut Syafii Maarif adalah posisi Alquran yang tetap diterima secara baik, namun spiritnya hilang dari berbagai aktivitas kaum mereka.[173]

Syafii Maarif menghendaki berbagai bentuk ritualisme yang setiap saat dilakukan kaum Muslim mestinya berkonsekuensi logis pada lahirnya tata kehidupan sosial yang baik dan tercerahkan. Ia membuat skala perbandingan, jika ritualisme terus dipupuk dari waktu ke waktu maka akan bermuara pada lahirnya berbagai kebajikan sosial. Jika hal tersebut tidak tercapai maka bangunan sosial masyarakat Indonesia terbukti sangat rapuh meskipun secara formal terlihat religius. Oleh sebab itu, poin penting dari pemikiran Syafii Maarif dalam konteks ini adalah bagaimana

---

[172] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,*112.
[173] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani*, 84.

pelaksanaan ritualisme melahirkan kesejahteraan lahir dan batin di tengah-tengah masyarakat.[174]

Ada dua hal yang ditawarkan oleh Syafii Maarif dalam upayanya mencari *way out* (jalan keluar) terhadap persoalan bangsa ini: Pertama, Syafii Maarif mengajak agar setiap umat Islam, khususnya para pemegang kebijakan, untuk menggali nilai-nilai moral dari sumber autentik agama ini yaitu Alquran. Dengan sebuah catatan bahwa si penggali harus mau berdialog secara jujur dengan sumber itu sekaligus meninggalkan kerakusannya pada dunia kebendaan.[175] Kedua, perlunya melakukan napak tilas terhadap jatuh dan bangunnya peradaban Islam pada masa lampau, sekaligus mengambil nilai-nilai lama yang masih dapat dipertahankan.[176] Sementara unsur-unsur yang tidak baik harus ditinggalkan dan tidak boleh, dalam bahasa Syafii Maarif, diberhalakan.[177] Karena itu, sudah merupakan sebuah kewajiban bagi kita untuk mempertahankan nilai-nilai lama yang baik serta mengambil nilai-nilai baru yang kita nilai lebih baik lagi *(al-muḥāfaẓah 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdhu bi al-jadīd al-aṣlāḥ).*

Syafii Maarif mencermati bahwa salah satu hal penting yang perlu dicatat sebagai motivator utama yang menopang kesuksesan misi pencerahan kepada masyarakat terletak pada cara penghayatan atau paradigma beragama. Ia menegaskan bahwa umat Islam generasi pertama benar-benar mampu membangun

---

[174] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani*, 84-85.

[175] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Alquran, Realitas Sosial,* 1-4.

[176] Lihat Hilman Latief, "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Modernisasi Islam di Indonesia", dalam http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/ [home page on-line[: Internet (diakses tanggal 22 Februari 2011).

[177] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,*112-113.

sinergi dialektis doktrin Alquran dengan realitas sosial.[178] Mereka melihat Alquran dan realitas sosial sebagai entitas yang utuh. Karena itu, menyerap makna Alquran tanpa berpijak pada realitas sosial sama saja dengan memposisikan Alquran di menara gading. Artinya, eksistensi sosial Alquran dengan sendirinya terpenggal. Karena itulah menurut Syafii Maarif, revitalisasi paradigma beragama menjadi satu-satunya solusi yang paling efektif untuk mengembalikan sipirit Islam yang *raḥmatan li al-'ālamīn*.[179]

Selanjutnya Syafii Maarif menjelaskan bahwa esensi paradigma beragama umat Islam generasi pertama patut diadaptasikan di masa kekinian. Alquran yang turun berabad-abad silam dan telah menyapa sekian ribu generasi umat manusia, harus dihadapi seolah-olah Alquran turun baru kali ini.[180] Ia optimis, umat Islam akan terhindar dari kontaminasi pemahaman terhadap Alquran yang tak jarang sarat dengan berbagai kepentingan. Segala perintah dan larangan yang diwacanakan Alquran semestinya juga dimengerti dalam konteks saat ini. Sehingga pemahaman terhadap Alquran akan selalu dinamis.[181] Revitalisasi paradigma beragama akan melahirkan sikap beragama yang kontekstual.

---

[178] Ahmad Syafii Maarif, *Al-Qur'an dan Realitas,* 1-4. Lihat buku Syed Mahmudunnasir, *Islam: Konsepsi dan Sejarahnya* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2005), 100-102.

[179] Ahmad Syafii Maarif, *Al-Qur'an dan Realitas,* 1-4.

[180] Lihat buku Ahmad Syafii Maarif yang mengupas masalah ini, *Al-Qur'an, Realitas Sosial dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi* (Bandung: Pustaka, 1985). Maksud memahami Alquran sebagaimana ketika umat Islam generasi awal adalah menempatkan Alquran sebagai pembimbing dan pedoman hidup, tanpa menumpangkan kepentingan pribadi yang temporal. Pesan-pesan teks Alquran yang sakral harus dijadikan rambu-rambu dalam konstelasi kehidupan sosial. Lebih jauh lihat Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks* (Yogyakarta: Elsaq, 2005), 3-16.

[181] Hamid Basyaib, "Agama Bukan Pedoman Mati", dalam *Jaringan Islam Liberal (JIL),* edisi 11 Oktober 2004.

Setelah mengurai akar persoalan mengguritanya anomali sosial yang tak kurang pelakunya adalah orang-orang beragama (Islam) dengan proses revitalisasi paradigma beragama, agenda kemudian adalah merumuskan misi bagi aktualisasi nilai-nilai agama. Dalam perspektif filsafat kebudayaan, kesadaran akan hal ini berada dalam teritori ontologis. Artinya, sebuah kesadaran eksistensial dalam melihat posisi diri dengan realita luar.[182] Berikutnya, tahap teritori ontologis beranjak ke depan menuju tahap teritori aksiologis di mana individu yang telah tercerahkan sudah menemukan makna eksistensinya untuk diaplikasikan di ranah kehidupan sosial.[183] Pada teritori aksiologis Islam menjelma sebagai kekuatan dahsyat yang mengawal para pemeluknya untuk melakukan transformasi sosial menuju terbentuknya masyarakat tercerahkan *(the enlightened)*. Ajaran Islam, sesuai dengan mandat kenabian Nabi Muhammad, harus mampu membebaskan manusia menuju keberagamaan yang murni yang menghargai keberagaman di bumi ini. [184]

---

[182] Tahap kesadaran ontologis dicirikan oleh proses pengambilan jarak (*distance*) manusia terhadap realita di luar dirinya. Dalam kondisi demikian, manusia mampu menelaah posisi substansial dirinya dalam dinamika kehidupan. Sehingga ia bisa merencakan aksi untuk menentukan dengan cara apa ia membangun interaksi sinergis dengan realita tersebut. Lebih lanjut lihat C.A van Peursen, *Strategi Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 55-66.

[183] Tahap teritori aksiologis disebut juga tahap fungsionil yang dicirikan operasionalisasi eksistensi diri. Ini berarti telah terjadi interaksi dinamis antara manusia dan realita di luarnya yang, karena itu, menghasilkan sesuatu yang bermakna. C.A. van Peursen*, Strategi Kebudayaan,* 109-117.

[184] Analisis sejarah Islam menunjukkan bahwa Islam sendiri muncul sebagai agama revolusioner dan sejak itu pula telah bekerja sebagai suatu gerakan revolusioner yang berkesinambungan. Dalam konteks historis, umat Islam generasi awal telah mencapai tingkat solidaritas yang tinggi dalam kehidupan bermasyarakat sebagaimana digambarkan Alquran, seperti QS. Al-Taubah/ 9: 71 (tentang seruan tolong menolong sesama muslim; QS. Ali-'Imrān/ 3: 103 (tentang kenikmatan solidaritas); dan QS. Al-Zumar/ 39: 17-18 (tentang anjuran saling memberi kabar baik). Lihat A. Ezzati, *Gerakan Islam Suatu Analisis* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), 11.

Selanjutnya Syafii Maarif menegaskan bahwa untuk kelangsungan proyek besar transformasi sosial, setiap umat Islam tidak bisa tidak harus menanggalkan egoisme spiritual sembari mengganti filsafat gincu dengan filsafat garam, sebuah istilah yang didapatnya dari Mohammad Hatta.[185] Filsafat garam dalam pandangan Syafii Maarif menggambarkan orang yang berislam secara substansial, bukan hanya secara formal.[186] Energi yang dihasilkan dari nilai-nilai *adiluhung* Islam yang menggunakan filsafat garam memancar keluar ke arah kehidupan sosial. Sehingga Islam menjadi pendobrak semangat pembebasan dari segala bentuk kezaliman.[187]

Meski masih ketinggalan dalam proses perebutan penciptaan peradaban, Syafii Maarif menjelaskan bahwa Islam khususnya di Indonesia masih mempunyai banyak kelebihan, misalnya dalam persoalan toleransi umat beragama. Walau menang dari segi kuantitas, umat Islam Indonesia tetap memberikan kebebasan maksimal bagi kaum minoritas untuk beribadah sesuai dengan keyakinannya. Hal inilah yang menurut Syafii Maarif tetap sejalan dengan konstitusi yang berlaku. Kebebasan beragama dan menentukan keyakinannya, tentu saja sesuai dengan bangunan demokrasi yang dianut sistem pemerintahan Indonesia. Dalam pandangan Syafii Maarif, konsep keesaan Tuhan dan menjaga perdamaian seluruh bangsa sepertinya menjadi bagian penting

[185] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 196.

[186] Lihat pembahasan lengkapnya dalam buku Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 279-287.

[187] Muhammad Qutub, *Islam Agama Pembebas* (Yogyakarta: Mitra Pistaka, 2001), 209-300.

yang tidak dapat ditinggalkan dalam kehidupan bangsa Indonesia dan umat Islam khususnya.[188]

Keadaan ideal seperti inilah yang menjadi cita-cita sosial Syafii Maarif. Islam yang diwujudkan umatnya menapak secara kokoh di bumi dan memberikan perubahan substansial dalam kehidupan masyarakat terutama dalam bingkai humanitas. Siapa pun harus merasakan manfaat dari eksistensi Islam, bahkan orang yang mengaku ateis sekali pun.[189] Sebagaimana yang dikemukakan R. William Liddle, Syafii Maarif mencita-citakan sebuah Indonesia yang egaliter secara sosial, ekonomi dan politik, serta betul-betul demokratis.[190] Dalam pandangan Liddle, model keislaman yang dipahami dan dipraktikkan Syafii Maarif dapat disebut sebagai Islam yang *raḥmatan li al-'ālamīn*, seperti misi keislaman yang selalu ia perjuangkan.[191]

Islam *raḥmatan li al-'ālamīn* dalam pandangan Syafii Maarif bukanlah barang jadi. Misi itu harus senantiasa diperjuangkan melalui berbagai pemikiran maupun tindakan-tindakan konkret. Ia mengistilahkan bahwa doktrin itu harus senantiasa disegarkan. Ada dua argumen yang melandasi pemikiran Syafii Maarif mengenai hal tersebut: Pertama, pemahaman dan penafsiran terhadap suatu ajaran transendental (wahyu) tidak pernah bernilai mutlak semutlak ajarannya itu sendiri. Oleh karena itu, otoritas seseorang dalam memahami Islam akan senantiasa dapat ditinjau kembali untuk mendapatkan spirit yang lebih segar dan

---

[188] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 31-32.

[189] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Alquran, Realitas Sosial*, v-ix; *Islam dalam Bingkai*, 171.

[190] R. William Liddle, "Syafii Maarif dan Indonesia". Sebuah Kata Pengantar untuk buku "Mencari Autentisitas". Lihat Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* xvi.

[191] R. William Liddle, "Syafii Maarif dan Indonesia", xvii.

kontekstual. Kedua, Islam bertujuan untuk menciptakan suatu tata sosio-politik yang anggun di atas landasan etik yang kuat dalam rangka mengaktualisasikan prinsip *raḥmatan li al-'ālamīn* dalam konteks ruang dan waktu.[192] Pemahaman ini dapat dimengerti bahwa Islam akan senantiasa menampilkan kultur yang berbeda antara satu tempat dengan lainnya. Dalam konteks Indonesia, tentu saja Islam (baca: secara historis) yang dikehendaki Syafii Maarif sesuai dengan konteks keindonesiaan.

C. Prinsip-prinsip yang Dikemukakan

Bagi Syafii Maarif, Islam dengan kitab sucinya telah menetapkan rambu-rambu yang menjadi panduan umatnya dalam rangka membangun relasi harmonis antar para penganut agama.[193] Rambu-rambu itu merupakan prinsip-prinsip utama yang berperan penting dalam penciptaan tata kehidupan masyarakat yang saling pengertian, menghargai perbedaan dan hidup dalam kebersamaan.[194] Rambu-rambu itu juga menunjukkan bahwa Islam adalah agama dengan cakupan dimensi yang amat luas, termasuk bagaimana umat Islam membangun relasi horizontal kepada sesama umat beragama. Bagi Syafii Maarif, rambu-rambu itu merupakan salah satu kunci penting bagaimana agama dapat dikendalikan untuk membawa umat manusia dalam situasi damai,

---

[192] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah: Di Tengah Pergumulan Islam dan Politik* (Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000), 13-14.

[193] Seperti telah dijelaskan bahwa Syafii Maarif selalu menggunakan Alquran sebagai perspektif dalam setiap pemikirannya. Dalam hal etika yang mesti dimiliki oleh umat Islam ketika berinteraksi dengan para penganut agama lain, Syafii Maarif tetap mengedepankan Alquran sebagai basis teologis. Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Alquran, Realitas Sosial.*

[194] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 15.

nyaman, adil dan tanpa diskriminasi.[195] Tentunya, keadaan tersebut merupakan harapan yang tetap tersimpan dalam batin setiap pemeluk agama. Rambu-rambu yang dimaksud Syafii Maarif terdiri dari: Keadilan *(al-'adālah),* egalitarianisme *(al-musāwah),* dan toleransi *(al-tāsāmuḥ).*

1. Keadilan *(al-'Adālah)*

Dalam pandangan Syafii Maarif, setiap umat manusia rindu akan tegaknya keadilan karena hal tersebut bersifat universal sekaligus sebagai tuntutan abadi umat manusia. Menurutnya, keadilan dapat tegak di tengah sistem demokrasi yang berjalan secara baik dan proporsional.[196] Dalam konteks Indonesia, keadilan merupakan salah satu tujuan yang hendak dicapai masyarakat. Setiap orang dengan tanpa melihat latar belakang kulturalnya harus diperlakukan sama. Hasrat untuk mewujudkan keadilan tersurat secara konstitusional maupun filosofis. Hal tersebut menurut Syafii Maarif merupakan bukti kuat betapa keadilan merupakan dambaan yang tidak dapat diabaikan.[197]

Syafii Maarif mencermati bahwa Alquran menekankan keharusan manusia agar menegakkan keadilan terhadap siapa saja, termasuk terhadap orang-orang yang menganut kepercayaan berbeda.[198] Dengan bahasa persuasif Alquran menjelaskan hal ini: *"Tidak ada salahnya kalian bersikap adil dan berbuat baik terhadap orang-orang yang tidak menyerang kalian karena alasan agama dan tidak mengusir kalian dari tempat tinggal kalian."*[199] Syafii Maarif

---

[195] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 15.
[196] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 47-48.
[197] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 56.
[198] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 56.
[199] QS. Al-Mumtaḥanah/ 60: 8.

juga menekankan bahwa keadilan merupakan pilar utama bagi tegaknya kehidupan manusia. Kesejahteraan suatu bangsa hanya bisa terwujud manakala keadilan ditegakkan dan kezaliman dihapuskan. Simbol-simbol dan identitas-identitas apa pun, termasuk identitas agama tidak dapat menjamin kebahagiaan suatu bangsa jika dibangun di atas sistem yang tiran *(ẓulm)*.[200] Inilah yang menjadi salah satu aksentuasi penting dalam pemikiran Syafii Maarif untuk mewujudkan masyarakat yang penuh kedamaian.

Secara semantik, keadilan memiliki beberapa makna dasar, yaitu: "*'adl*" yang berarti "sama" *(sawiyyah)*, penyamarataan *(equalizing)*, dan "kesamaan" *(leveling)*, "bersikap kepada orang secara tepat dan tidak membeda-bedakan".[201] Keadilan memiliki makna dasar yang identik dengan pesan dasar takwa. Oleh karena itu, implikasi bertakwa adalah berbuat adil kepada sesama manusia.[202] Seperti Syafii Maarif, Sayyid Qutub (1906-1966) melihat bahwa keadilan merupakan dasar persamaan sebagai asas kemanusiaan yang dimiliki oleh setiap orang. Keadilan baginya bersifat inklusif bukan eksklusif hanya untuk golongan tertentu.[203] Qutub menjelaskan bahwa keadilan dalam situasi dan kondisi bagaimana pun harus tetap ditegakkan, meskipun dengan pihak-pihak yang secara subjektif memiliki berbagai persoalan. Dapat dipahami bahwa keadilan mesti diberikan kepada siapa saja dan di

---

[200] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 61-66.

[201] Al-Raghip al-Asfahani, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Mesir: Muṣṭafa al-Bāb al-Halabi, 1961), 325.

[202] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Alquran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), 165.

[203] Dikutip dari J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Alquran* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), 225.

mana saja. Keadilan harus diwujudkan kepada setiap pihak tanpa tergantung identitas.

Alquran sedikitnya menggunakan tiga istilah untuk menyebut keadilan, yaitu: "*al-'adl", "al-qisṭ",* dan "*al-mīzān".*[204] "*Al-'adl",* berarti "sama", memberi kesan adanya dua pihak atau lebih; karena jika hanya satu pihak, tidak akan terjadi "persamaan". "*Al-qisṭ",* berarti "bagian" (yang wajar dan patut). Ini tidak harus mengantarkan adanya "persamaan". "*Al-qisṭ"* lebih umum dari "*al-'adl".*[205] Karena itu, ketika al-Qur'ân menuntut seseorang berlaku adil terhadap dirinya, kata "*al-qisṭ"* yang digunakan. Dalam Alquran disebutkan, "*Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak "al-qisṭ" (keadilan), menjadi saksi karena Allah, walaupun terhadap dirimu sendiri...."*[206] Sementara "*al-mīzān"* berasal dari akar kata "*wazn"* (timbangan). "*Al-Mīzān"* dapat berarti "keadilan". Alquran menegaskan alam raya ini ditegakkan atas dasar keadilan, *"Dan Allah telah meninggikan langit dan dia meletakkan neraca (keadilan)."*[207]

Syafii Maarif mendefinisikan keadilan sebagai sebuah aktivitas untuk menempatkan sesuatu pada tempatnya secara tepat dan benar. Ia menegaskan bahwa keadilan dapat terwujud secara baik dalam sistem politik demokrasi yang terpantul dalam demokrasi sosial, politik, dan demokrasi ekonomi.[208] Definisi tersebut mengisyaratkan bahwa keadilan amat tergantung pada

---

[204] M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran* (Bandung: Mizan, 1998), 110-133. Lihat http://nuhamaarif.blogspot.com/ [home page on-line]: Internet (diakses 27 Maret 2011).

[205] Lihat istilah-istilah itu dalam kamus Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 2007).

[206] QS. Al-Nisā'/ 4: 135.

[207] QS. Al-Raḥmān/ 55: 7.

[208] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 173.

dua hal. Pertama, usaha yang tak kenal lelah untuk mewujudkannya. Kedua, keadilan juga akan terwujud secara baik di tengah sistem pemerintahan yang tidak otoritarian. Kedua hal itu merupakan syarat utama tegaknya keadilan.

Syafii Maarif memandang betapa pentingnya keadilan. Selain memang menurutnya Islam diturunkan Tuhan ke tengah masyarakat Quraisy yang komersial dan ganas untuk menegakkan keadilan dan menghilangkan diskriminasi.[209] Itulah sebabnya Fahmi Huwaydi menekankan bahwa padanan kata yang praktis, ringkas dan konprehensif dalam satu kata dari segala yang dikandung syari'ah adalah "keadilan". Jika tauhid merupakan penyangga akidah maka keadilan adalah penyangga syari'ah. Praktek keislaman yang benar tidak akan tuntas jika dua sisi tersebut tidak saling menguatkan. Selain itu, jika kita hanya membatasi pada salah satunya dan mengabaikan yang lain, maka hanya akan menghasilkan proses yang menyimpang dan bagaimana pun tidak akan mampu menegakkan praktek keislaman.[210]

Demikian pula dengan Mahmud Syaltut (1893-1963), ia menjelaskan bahwa keadilan adalah sesuatu yang asasi dan memang inheren dengan humanitas itu sendiri. Syaltut memberikan interpretasi bahwa perintah Alquran untuk menegakkan keadilan di muka bumi adalah perintah yang bersifat universal, tanpa adanya diskriminasi antara yang satu atas lainnya.

---

[209] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 17.

[210] Lihat Fahmi Huwaidi, *Al-Qur'ān wa al-Sulṭān: Humūm Islāmiyah Mu'āṣirah* (Kairo: Dār al-Shurūk, 1968); "Kebangkitan Islam dan Persamaan Hak antar Warga Negara", didapat dari http://luk.staff.ugm.ac.id/kmi/islam/Bangkit/Huwaidi4.html [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 23 Februari 2011).

Karena prinsip keadilan adalah aturan Tuhan yang berlaku objektif dan jalan yang diberi-Nya harus dituruti. Manusia sebagai hamba dan ciptaan-Nya mesti mendapatkan persamaan dalam porsi keadilan tanpa memandang jenis kelamin, suku bahkan agama sekali pun.[211] Bahkan Syafii Maarif menekankan bahwa aktivitas dalam menegakkan keadilan adalah cermin keimanan yang hidup dan berfungsi.[212]

Jika dicermati, Syafii Maarif mengemukakan tiga prinsip keadilan yang mesti diperhatikan. Pertama, pemenuhan hak sipil seluas-luasnya yang dijamin oleh negara melalui konstitusi. Kedua, ditegakkannya prinsip meritrokrasi, di mana setiap individu berhak mendapatkan pekerjaan, menduduki jabatan dan penghasilan berdasarkan keahlian dan keterampilannya. Ketiga, keharusan agar golongan masyarakat yang paling tidak beruntung tidak boleh tidak tercukupi kebutuhan hidupnya.[213] Terkait dengan ini apa yang direkam dalam *Surah al-Mā'ūn* sebagai sikap menyombongkan diri dan lalai terhadap fakir miskin adalah bentuk kezaliman atau ketidakadilan.[214] Karena itu, kemiskinan adalah sebuah kezaliman. Dengan demikian, keadilan sama dengan kesejahteraan. Jadi, masyarakat itu perlu diatur berdasarkan prinsip kesejahteraan sosial bagi seluruh anggota masyarakat.[215]

Islam bagi Syafii Maarif bukan hanya ritualisme yang mengatur tata cara manusia dalam berhubungan dengan Tuhannya,

---

[211] Lihat Mahmud Syaltut, *Islām: Aqīdah wa Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Shorouk, 1997), 445-446.

[212] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 68.

[213] Lihat uraiannya dalam Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 47-67.

[214] QS. Al-Mā'ūn/ 107: 1-7.

[215] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 47-67. Lihat John Rawls, A *Theory of Justice* (Harvard: Harvard University Press, 2003).

tapi juga agama yang menegakkan keadilan di mana setiap orang diperlakukan secara sama dan diposisikan sebagai manusia.[216] Secara historis, Abdullah Saeed mengemukakan bahwa komitmen Nabi Muhammad dalam menegakkan keadilan tampak nyata sejak beliau mendakwahkan Islam di Mekah. Perjuangan mendasar yang ia lakukan meliputi dua hal: membebaskan umat dari paganisme dan membebaskan umat dari belenggu kezaliman dan kekuasaan ekonomi politik yang menindas. Saeed menyebut perjuangan ini dengan monoteisme radikal.[217]

Sejalan dengan Saeed, menurut Robert N. Bellah, di tangan Nabi Muhammad, Islam merupakan kekuatan yang merubah pemahaman tentang Tuhan (teologi), pandangan tentang dunia *(world view)* dan struktur sosial sekaligus. Maka tidak heran Islam mampu melahirkan peradaban besar yang menandingi peradaban Romawi dan Persia yang telah mapan sebelumnya. Islam mampu melahirkan peradaban modern kala itu.[218] Tentu saja, setiap orang diperlakukan sama di depan hukum. Fakta historis ini menunjukkan betapa keadilan diterapkan secara baik di masyarakat. Keadilan tidak mungkin tegak di bawah kekuasaan yang otoriter dan menindas. Sebaliknya, nilai kemanusiaan tersebut akan menemukan lahan suburnya di tengah masyarakat yang demokratis.[219]

---

[216] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 73.

[217] Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (New York: Routledge, 2006), 2-4.

[218] Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Esei-Esei tentang Agama di Dunia Modern (Essays on Religion in A Post-Traditionalist World),* diterjemahkan oleh Harisyah Alam (Jakarta: Paramadina, 2000), 210-211. Lihat Francis E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam* (New York: State University of New York Press, Al-Bany, 1994).

[219] Lihat Muhammad Dhiahuddin Rais, *Teori Politik Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001). Lihat Irfan Abu Bakar dan Chaider S. Bamualim, *Filantropi Islam &*

Syafii Maarif menjelaskan bahwa keadilan merupakan salah satu cita-cita yang ingin dicapai demokrasi. Ia mengutip pemikiran Mozhammad Hatta yang menyatakan bahwa sumber dari cita-cita demokrasi terdiri dari tiga elemen, yaitu: perikemanusiaan, keadilan, dan kolektivisme.[220] Keadilan bagi Syafii Maarif merupakan bagian integral dari doktrin Islam itu sendiri sekaligus sesuatu yang terkandung dalam nilai-nilai humanitas yang selalu dipromosikannya. Tidak mungkin nilai-nilai humanitas terimplementasi dengan baik tanpa adanya implementasi nilai-nilai keadilan. Ia berpandangan bahwa keadilan merupakan sesuatu yang bersifat universal dan merupakan tuntutan abadi umat manusia di mana pun.[221]

Bagi Syafii Maarif, keadilan terkait dengan moderatisme, artinya berada pada sikap pertengahan tidak terjebak pada salah satu titik ektrim yang berhadapan.[222] Sebagai ajaran yang tertulis dalam kitab suci, pesan keadilan begitu kuat dalam khazanah Islam.[223] Keadilan amat erat dengan humanitas. Oleh karena itu Islam menempatkan keadilan ini sebagai salah satu pilar penting

---

keadilan sosial: Studi tentang Potensi, Tradisi, dan Pemanfaatan Filantropi Islam di Indonesia (Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Syarif Hidayatullah, 2006).

[220] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 165.

[221] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 166.

[222] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 69.

[223] Tetapi dalam pemahaman, penghayatan dan pengamalan Islam saat ini, pesan keadilan terasa kering. Jika kita melihat fenomena keberagamaan kita, akan terasa adanya ketimpangan antara orientasi tauhid dan keadilan. Rasa keagamaan kita sebagian besar berisi kesadaran keimanan yang berpusat pada tauhid dan agak kosong dari kesadaran keadilan. Bahkan rasa keagamaan yang menyertai pengamalan syariat kita juga terasa kosong dari keadilan. Itulah sebabnya penerapan syariat Islam lebih kental warna formalisme fiqhiyahnya sehingga keadilan sebagai inti syari'at luput dari penghayatan kita. Akibatnya, ketaatan kita beragama tidak mendorong munculnya spirit untuk mendorong transformasi masyarakat ke arah yang lebih adil.

bagi tegaknya sebuah masyarakat. Tidak mungkin masyarakat dapat hidup secara rukun dan damai dengan mengabaikan keadilan itu.[224] Namun demikian, tidak sedikit sikap keagamaan kita lebih berorientasi kepada Tuhan daripada berorientasi kepada mahluk. Lebih senang melongok ke langit daripada menekuri bumi. Sehingga keadilan di bumi tak kunjung menjadi kesadaran keagamaan. Akibatnya, keadilan tak kunjung muncul dalam kehidupan. Abdul Munir Mulkhan menjelaskan bahwa kenyataan ini membuktikan bahwa ruh Islam dipisahkan dari kehidupan faktual.[225]

Oleh karena itu, Syafii Maarif melihat perlunya membangkitkan kembali orientasi pada revitalisasi Islam sebagai kekuatan untuk mendorong gerakan Islam mewujudkan keadilan sejalan dengan dakwah mengembangkan tauhid.[226] Sebab, keadilan tidak saja tujuan akhir syariat Islam tetapi juga tujuan akhir seluruh agama samawi: *"Telah Kami utus rasul-rasul Kami dengan penjelasan (al-bayyināt), dan telah Kami turunkan bersama mereka al-Kitāb dan al-Mīzān agar manusia menegakkan keadilan"*. Menurut Harun Nasution, diperlukan revitalisasi semangat memperjuangkan keadilan yang berujung pada lahirnya kemaslahatan umum. Memberdayakan kembali ajaran Islam sebagai landasan persaudaraan manusia.[227] Dari sini, tersedia

---

[224] Adi Sasono, *Rakyat Bangkit Bangun Martabat* (Ciputat: Pustaka Alphabet, 2008), 25-27.

[225] Abdul Munir Mulkhan, *Moral Politik Santri: Agama dan Pembelaan Kaum Tertindas* (Jakarta: Erlangga, 2003), 141-146.

[226] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011. Lihat M. Ali Lakhani, ed., *The Sacred Foundations of Justice in Islam: The Teachings of Ali bin Abi Thalib* (Indiana: World Wisdom Inc., dan Sacred Web Publishing, 2006).

[227] Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran, Cet. IV* (Bandung: Mizan, 1996), 77.

generator gerakan Islam untuk transformasi masyarakat dari sistem dan struktur yang menindas ke arah yang menguatkan, dari yang zalim menuju yang adil. Sehingga antara pembebasan manusia dari akidah yang sesat dengan pembebasan dari ketidakadilan berjalan seimbang.[228]

Selanjutnya, Syafii Maarif menekankan pentingnya mengejawantahkan keadilan dalam berbagai aspek kehidupan kepada siapa pun dan di mana pun, terutama dalam aspek sosial, politik, dan ekonomi.[229] Alasan yang dikemukakannya dinilai sebagai sebuah kewajaran. Tidak mungkin keadilan akan terwujud secara baik di tengah masyarakat yang bergantung pada status sosial. Keadilan itu juga tidak dapat terwujud jika secara ekonomis masyarakat yang kaya bersenang-senang sementara yang miskin menderita. Demikian pula dalam aspek politik, keadilan hanya sebatas wacana di tengah masyarakat yang mengutamakan kepentingan mayoritas sekaligus mengorbankan golongan minoritas.[230] Muhammad Syahrur juga menegaskan bahwa keadilan adalah sesuatu yang sia-sia jika berada pada ranah pemerintahan yang otoritarian.[231]

Menurut Syafii Maarif salah satu cara untuk mewujudkan keadilan, khususnya di tengah kultur bangsa Indonesia yang paternalistik, peran pemimpin negara, pejabat publik, maupun tokoh-tokoh agama amat dibutuhkan. Mereka adalah sosok yang

---

[228] Muhammad Syahrur, *Tirani Islam*, 238-243.

[229] Ahmad Syafii Maarif, "Peradaban Politik Masih Kumuh", didapat dari http://www.tokoh-indonesia.com/ahmad-syafii-maarif/berita/03.shtml [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 24 Februari 2011).

[230] M. Nasaruddin Anshori, *Dekonstruksi Kekuasaan: Konsolidasi Semangat Kebangsaan* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 94.

[231] Muhammad Syahrur, *Tirani Islam*, 276-299.

dapat merealisasikan sesuatu yang dapat mempengaruhi sikap dan kepentingan publik. Karena itu, keadilan dalam sebuah masyarakat dapat dimulai dari sikap yang mereka praktikkan. Ia menegaskan, selama yang di atas belum menegakkan keadilan dengan baik, maka yang di bawah hanya mengikuti saja. Bagi Syafii Maarif, hal ini merupakan sebuah dilema kultural yang sukar untuk ditembus.[232]

Sebab itulah Anthony Giddens menjelaskan bahwa untuk mewujudkan masyarakat yang berkeadilan, maka kita harus membangun jaringan relasional dan finansial untuk mengatasi ketidaksamaan, dan kemudian memberikan kesempatan yang sama dan mengusahakan solidaritas. Giddens menegaskan bahwa *human capital* (nilai-nilai kemanusiaan) adalah jauh lebih penting daripada sekadar pembagian kekayaan dari yang kaya terhadap yang miskin.[233] Ia juga berpendapat bahwa masyarakat yang aman dan tenteram dapat terbangun melalui perwujudan nilai-nilai keadilan secara merata.[234]

Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, Syafii Maarif menjelaskan bahwa nilai-nilai keadilan sesungguhnya tercantum baik dalam Pancasila maupun secara konstitusional. Pada sila ke-5 Pancasila tertera "Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia." Sedangkan secara konstitusional keadilan itu dijelaskan dalam pasal 29 ayat 1 Undang-Undang Dasar 1945. Dalam pasal tersebut

---

[232] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 174-175. Lihat Setiawan Djody et al., *Reformasi dan Elemen-Elemen Revolusi* (Jakarta: PT. Alex Media Komputindo, 2009), 21-23.

[233] Anthony Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998), 9-10.

[234] Anthony Giddens, ed., "Introduction", dalam *The Global Third Way Debate* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2001), 1-21.

pemerintah memberikan kesempatan dan peluang yang sama bagi golongan mayoritas maupun golongan minoritas untuk menganut agama dan kepercayaan yang dianutnya tanpa ada pemaksaan.[235]

Syafii Maarif melihat bahwa keadilan menjadi salah satu prinsip yang sangat penting bagi umat manusia dalam pergaulannya dengan komunitas masyarakat atau negara. Bahkan dapat dikatakan tidak ada prinsip atau pandangan dasar yang sedemikian didambakan sepanjang sejarah umat manusia seperti prinsip keadilan.[236] Prinsip keadilan dalam berbagai dimensinya merupakan cita-cita tertinggi umat manusia yang terkadang tidak mudah untuk direalisasikan. Nurcholish Madjid menyebutkan prinsip keadilan sebagai hukum kosmos atau bagian dari *sunnah Allāh*, menjadi suatu prinsip yang sangat penting. Orang yang melanggar prinsip-prinsip keadilan, selain melanggar, merusak dan merugikan tatanan hukum seluruh jagad raya, juga berarti menentang ketetapan Tuhan dalam meciptakan dan menegakkan keadilan.[237]

Syafii Maarif mengajak agar kita mencermati secara baik bahwa Islam banyak memberikan arahan *(guidance)* agar manusia memperhatikan prinsip-prinsip keadilan dan menegakkannya secara nyata dalam kehidupan di lingkungan masyarakat sebagai jalan hidup *(way of life).* Prinsip keadilan tetap menjadi titik sentral dalam pembahasan ajaran Islam yang dalam Alquran

---

[235] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 32-39, 165-175.

[236] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 47-67. Lihat Radius Prawiro, *Keadilan dalam Kemajemukan* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan dan Yayasan Wahana Dharma Nusa, 1998); Lihat J. Millburn Thomson, *Justice and Peace: A Christian Primer* (Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1997).

[237] Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 2002), 40-43.

disebut sebagai prinsip yang sangat dekat dengan puncak kebajikan Islam, yaitu takwa: *"bersikap adillah, karena keadilan lebih dekat dengan ketakwaan."*[238] Demikian pula dalam konteks umat beragama, keadilan merupakan salah satu dasar bagi terbentuknya komunitas sosial-plural yang harmonis.

2. Egalitarianisme *(al-Musāwah)*

Elemen kedua bagi terwujudnya harmoni umat beragama dalam pandangan Syafii Maarif adalah egalitarianisme. Menurutnya, Islam sejak awal telah memperkenalkan wawasan tentang harkat dan martabat manusia yang setara tanpa imbuhan predikat apa pun.[239] Di dalam Alquran dijelaskan bahwa manusia itu sama derajatnya, yang membuat mereka berbeda adalah kadar kualitas ketakwaannya kepada Tuhan *(inna akramakum 'inda Allāh atqākum).*[240] Di luar itu, manusia sama-sama mahluk yang dimuliakan Tuhan karena memiliki karakter kemanusiaan yang sama. Prinsip ini merupakan sesuatu yang asasi dan melekat dalam setiap individu tanpa terkecuali.[241] Pemikiran Syafii Maarif

---

[238] QS. Al-Mā'idah/ 5: 8.

[239] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 231.

[240] QS. Al-Ḥujurāt/ 49: 13.

[241] Hak asasi manusia adalah hak dasar yang dimiliki manusia sejak manusia itu dilahirkan. Hak asasi dapat dirumuskan sebagai hak yang melekat dengan kodrat kita sebagai manusia yang bila tidak ada hak tersebut, mustahil kita dapat hidup sebagai manusia. Hak ini dimiliki oleh manusia semata – mata karena ia manusia, bukan karena pemberian masyarakat atau pemberian negara. Maka hak asasi manusia itu tidak tergantung dari pengakuan manusia lain, masyarakat lain, atau negara lain. Hak asasi diperoleh manusia dari Penciptanya, yaitu Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan hak yang tidak dapat diabaikan. Sebagai manusia, ia makhluk Tuhan yang mempunyai martabat yang tinggi. Hak asasi manusia ada dan melekat pada setiap manusia. Oleh karena itu, bersifat universal, artinya berlaku di mana saja dan untuk siapa saja dan tidak dapat diambil oleh siapa pun. Hak ini dibutuhkan manusia selain untuk melindungi diri dan martabat kemanusiaanya juga digunakan sebagai landasan moral dalam bergaul atau berhubungan dengan sesama manusia. Pada setiap hak melekat kewajiban. Karena itu, selain ada hak asasi manusia, ada juga kewajiban asasi manusia, yaitu kewajiban yang

tersebut juga sejalan dengan pemikiran Husain Haykal (1888-1956). Ia berpendapat bahwa egalitarianisme merupakan salah satu pilar utama dalam membangun sebuah masyarakat. Menurutnya, persamaan derajat manusia di hadapan Tuhan merupakan ketetapan-Nya di alam ini.[242] Bagi Haykal, ketidaksamaan manusia di hadapan Tuhan indikator utamanya adalah kualitas spiritual yang dimilikinya.[243] Baik Syafii Maarif maupun Haykal menegaskan bahwa salah satu kunci terwujudnya masyarakat harmonis adalah prinsip egalitarianisme itu.

Menurut Mohammad Omar Farooq, secara khusus egalitarinisme yang dikembangkan Islam dapat menyatukan berbagai perbedaan suku dan ras. Ia juga manambahkan, prinsip ini dapat mempertemukan berbagai perbedaan seperti yang kini terjadi antara Timur (Islam) dan Barat (Kristen).[244] Secara historis, konsep egalitarianisme sebagai cita-cita sosial terus mengalami metamorfosa. Pada sekitar abad ke-17 dan abad ke-18, konsep egalitarianisme dirasakan cukup kontekstual mengingat banyak kaum tertindas yang ingin melapaskan diri dari berbagai bentuk perbudakan. Dalam wilayah politik, konsep ini menjadi sebuah keinginan kolektif yang menemukan momentumnya dalam deklarasi hak-hak asasi manusia *(declaration of human right)* di Perancis 1789 dan di Amerika 1948. Melalui momentum itu,

---

harus dilaksanakan demi terlaksana atau tegaknya hak asasi manusia (HAM). Dalam menggunakan Hak Asasi Manusia, kita wajib untuk memperhatikan, menghormati, dan menghargai hak asasi yang juga dimiliki oleh orang lain. Lihat Niwayan Dyta Diantari, "Hak Azazi Manusia", didapat dari http://emperordeva.wordpress.com/about/sejarah-hak-asasi-manusia/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 24 Februari 2011).

[242] Husain Haykal, *al-Ḥukūmah al-Islāmiyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 46.

[243] Husain Haykal, *al-Ḥukūmah al-Islāmiyah*, 46.

[244] Mohammad Omar Farooq, "Islam and Egalitarianism", didapat dari http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/egalitarian.html [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 24 Februari 2011).

setiap orang berada dalam status yang sama. Konsep egalitarianisme itu terus berkembang dan mendapatkan berbagai dukungan termasuk di dunia Islam sendiri.[245]

Dalam pemikiran Syafii Maarif, ajaran Islam tentang egalitarianisme ini berkonsekuensi logis pada diterimanya Islam secara luas. Ia mencontohkannya dengan kedatangan Islam ke Nusantara. Menurutnya, Islam dapat diterima secara baik karena dalam salah satu doktrinnya Islam melihat manusia pada derajat yang sama, tidak berbeda antara yang satu dengan lainnya kecuali karena prestasi spiritual dan sosial yang dibuatnya. Prinsip inilah yang menurutnya tidak didapatkan masyarakat dalam agama Hindu yang terlebih dahulu menjadi keyakinan masyarakat. Doktrin tersebut secara perlahan mengalihkan pilihan masyarakat yang semula menganut agama Hindu kepada Islam.[246]

Syafii Maarif mengutip pendapat Wertheim, sosiolog kiri Belanda, yang menyatakan bahwa Islam datang untuk memberikan perubahan kepada manusia. Salah satu kontribusi yang diberikan Islam adalah penghapusan perbudakan menjadi manusia merdeka. Hal ini menurut Wertheim sulit dilakukan oleh oleh kultur-kultur sebelumnya di Asia. Islam telah memulihkan kembali harga diri rakyat kecil. Seperti halnya Syafii Maarif, Wertheim bahkan mengkritik agama Hindu yang menurutnya meletakkan manusia dalam kamar mewah dan pengap. Kamar mewah untuk bangsawan dan raja-raja sementara kamar pengap untuk orang-orang kecil dan

---

[245] Lihat beberapa buku terkait dengan hal ini: Johannse Morsink, *Declaration of Human Right: Origins, Drafting and Intent* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999); Eric Puybaret, *Universal Declaration of Human Rights* (New York: United Nations Publications, 2008); Michel Streich, *The Universal Declaration of Human Right* (Crown Nsets NSW: Allen and Unwin, 2008), 2008.

[246] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 66.

rakyat jelata. Pengakuan Werthein yang jujur tersebut memperkuat argumen Syafii Maarif betapa egalitarianisme ini merupakan prinsip asasi dalam Islam yang demikian penting.[247]

Syafii Maarif menegaskan kembali bahwa egalitarianisme[248] Islam mencakup dua aspek penting: Keruhanian dan kemasyarakatan. Aspek keruhaniannya terletak pada penyadaran manusia akan jati dirinya sebagai hamba Tuhan. Dengan menghayati ajaran persamaan ini, setiap manusia menyadari jati dirinya sebagai hamba yang tidak ada bedanya dengan manusia lainnya.[249] Internalisasi ini akan membawa kepada timbulnya kesadaran untuk saling menolong dan peduli dalam kehidupan bermasyarakat. Ada pun aspek kemasyarakatan terletak pada penyadaran manusia bahwa sesungguhnya manusia itu bersaudara. Dengan hal ini akan timbul kesadaran dalam diri manusia bahwa sesungguhnya mereka memiliki mata rantai persaudaraan yang kokoh.[250] Keith Dixon juga menjelaskan bahwa prinsip persamaan dan prinsip kebebasan merupakan dua pilar penting dalam pengelolaan sebuah masyarakat.[251]

Syafii Maarif memandang bahwa egalitarianisme lebih merupakan konsep pemikiran etis yang memandang manusia selaku *in persona* dalam kesetaraan tanpa kecuali atas dasar bahwa

---

[247] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 67.

[248] Lihat Nils Holtug dan Kasper Lippert-Rasmussen, *Egalitarianism: News Essays on the Nature and Value of Equality* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

[249] Dalam sebuah hadis ditegaskan, *"Wahai manusia sesungguhnya Tuhanmu satu dan ayahmu satu. Ketahuilah, tidak ada keunggulan orang Arab atas non Arab, serta tidak pula orang berkulit hitam atas orang berkulit merah. Yang membedakan hanyalah takwanya kepada Allah."* Teks hadis ini dapat dilihat dalam Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal Jilid V,* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 411.

[250] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 66-69.

[251] Lihat Keith Dixon, *Freedom and Equality: The Moral Basis of Democratic Socialism* (London: Roudledge, 1986), 1-8.

manusia tercipta dengan karakter kemanusiaan asasi yang sama, sekaligus penafian atas segala bentuk perlakuan berbeda *(discrimination)* atas dalih apa pun. Sebagai konsekuensinya, setiap individu dalam proses interaksi sosialnya dituntut untuk senantiasa mengembangkan pandangan, sikap, dan tindakan etis, yakni menghormati dan memelihara eksistensi sesamanya tanpa kecuali selama individu tersebut memenuhi kriteria karakter kemanusiaannya secara baik.[252]

Dari penjalasan ini dapat dicermati bahwa egalitarianisme dalam pandangan Syafii Maarif adalah paham yang mengajarkan manusia agar ia memandang manusia lainnya pada status yang sama. Mulyadhi Kartanegara menambahkan bahwa dalam egalitarianisme manusia diperlakukan karena sebab-sebab kemanusiaannya, bukan karena yang lain semisal ras, kasta, warna kulit, kedudukan, kekayaan atau bahkan agama.[253] Egalitarialisme mengajak setiap orang memandang positif keberadaan orang lain dalam keadaan bagaimana pun dan berasal dari identitas apa pun. Karena itu, prinsip egalitarianisme merupakan konsep pemikiran etis yang tepat untuk merajut kebersamaan antar umat beragama.

Menurut Syafii Maarif, ada tiga makna substantif yang terkandung dalam konsep egalitarianisme, yaitu: Pertama, keyakinan bahwa manusia adalah setara secara sosial dan politik. Hal ini dilandasi sebuah argumen bahwa bahwa manusia sebagai individu memiliki kesamaan ciri seperti: rasio, jiwa dan rasa moral yang diciptakan oleh Tuhan sehingga niscaya menuntut diberlakukan sederajat. Kedua, pandangan bahwa setiap orang

---

[252] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 232-233.

[253] Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respons terhadap Modernitas* (Jakarta: Erlangga, 2007), 85.

harus diperlakukan dengan pertimbangan dan perhatian yang sama, menerima perlakuan yang sama di bawah hukum dan kesempatan dalam hal-hal pendidikan dan pemenuhan kebutuhan manusiawi. Hal ini dipandang sebuah keharusan sebagai prosedur regulatif bagi tindakan sosial dan etis yang pada akhirnya menghasilkan kebaikan yang lebih besar *(al-maṣlaḥah al-'uẓmā).* Ketiga, tidak bersifat diskriminatif terhadap semua orang berdasarkan ras, agama, jenis kelamin, status, kekayaan, kepintaran, kemampuan fisik dan lain-lain.[254]

Syafii Maarif juga menjelaskan bahwa egalitarianisme dapat terimplementasi secara baik di tengah sistem pemerintahan yang demokratis.[255] Ia berpendapat bahwa demokrasi akan memberikan jaminan bagi rakyat untuk memilih pemimpin atau sistem politik formal secara bebas dan sekaligus untuk menjatuhkannya jika terjadi penyimpangan dalam pelaksanaan konstitusi. Syafii Maarif, mengutip pendapat Fatima Mernissi,[256] menegaskan bahwa dalam sistem pemerintahan yang demokratis masyarakat diberi ruang kebebasan dan diperlakukan sama di depan hukum.[257]

Syafii Maarif menekankan bahwa negara amat berperan besar bagi terciptanya sebuah masyarakat yang egaliter. Hal itu didasarkan pada argumen, dalam sebuah sebuah sistem negara bangsa *(nation state)* seperti sekarang ini, peran negara untuk menciptakan sebuah masyarakat dengan warna tertentu masih

---

[254] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 165-175.

[255] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 147-160. Lihat Nurcholish Madjid, *Khasanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 68.

[256] Lihat tulisan Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World* (Addison-Wesley Pub. Co., 1992); Fatima Mernissi dan Mary jo Lakeland, *The Forgotten Queens of Islam* (Oxford: Oxford University press, 2003).

[257] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 147-160.

amat dominan. Hanya dalam sebuah negara yang menganut prinsip demokrasilah egalitarianisme dapat terwujud. Selain itu, peran serta masyarakat juga tidak kalah pentingnya. Dalam pengamatan Syafii Maarif, di kalangan umat Islam sendiri masih banyak yang merasa dirinya lebih mulia dibanding orang lain kendatipun mereka dari latar belakang keyakinan yang sama. Syafii Maarif menuding hal ini dilakukan oleh orang-orang yang menyandang gelar tertentu, misalnya sayid. Itu terjadi di kalangan orang-orang Arab.[258]

Predikat yang didapatkan secara turun temurun itu menurut Syafii Maarif akan luntur dengan sendirinya jika tidak diikuti oleh berbagai prestasi yang bermanfaat untuk masyarakat luas. Jika pembedaan kelas tersebut dilakukan oleh para penguasa maka secara perlahan namun pasti akan bermuara pada ketidakpuasan masyarakat. Hal tersebut akan berujung pada pemberontakan dan peperangan. Alquran, menurut Syafii Maarif, telah memberikan deklarasi universal bahwa manusia merupakan mahluk yang sama. Perbedaan mereka hanyalah terletak pada persoalan prestasi. Landasan etis inilah yang turut memperkuat keyakinan Syafii Maarif tentang arti pentingnya egalitarianisme.[259]

Bagi Syafii Maarif bahwa persamaan antar manusia menjadi sesuatu yang amat elementer dalam rangka mewujudkan sebuah masyarakat yang damai dan berkeadilan.[260] Golongan mayoritas

---

[258] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 68.

[259] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 69.

[260] Dalam sebuah hadis dijelaskan, *"Sesungguhnya Allah tidak memandang kepada bentuk atau rupa kamu, juga tidak kepada harta benda kamu. Akan tetapi Allah memandang hati dan amal perbuatan kaum."* Ibn Majah, *Sunan ibn Majah* (Beirut: Dār al Fikr, t.t.), jilid II, 1388. Hadis dengan lafal yang sama diriwayatkan pula oleh Ahmad ibn Hanbal. Lihat Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad, Jilid II,* 285.

diposisikan sama dengan golongan minoritas. Umat beragama tidak dapat dikatakan sebagai umat yang memiliki berbagai kelebihan dibanding dengan saudara-saudara mereka yang tidak menganut agama. Dalam suasana yang demokratis, kontribusi seseorang bagi tegaknya nilai-nilai kemanusiaan akan dilihat sebagai sebuah standar keutamaan orang tersebut.[261]

Syafii Maarif mengkritik sistem pemerintahan otoritarian yang mengebiri nilai-nilai egalitarianisme. Seperti dicontohkannya, sistem monarki yang dipratikkan di Timur Tengah (Arab Saudi) mencerminkan wajah despotik ketimbang demokratis.[262] Di bawah sistem pemerintahan ini, apa yang dinamakan keadilan sosial, politik, ekonomi dan persamaan di depan hukum tidak pernah terwujud. Kekayaan umumnya dimonopoli oleh kelompok penguasa yang diberi legitimasi syari'ah. Agama dikorbankan demi mempertahankan legitimasi kekuasaan yang korup.[263] Dalam bahasa Syafii Maarif, inilah model "Islam Pangeran". Kedaulatan ada di tangan penguasa bukan di tangan rakyat. Sistem pemerintahan despotik anti dengan sistem pemerintahan demokratis, sebab dalam sistem pemerintahan demokratis rakyat akan diposisikan sama dengan sang pangeran. Dengan kata lain sistem pemerintahan demokratis akan menekan berbagai kepentingan "Islam Pangeran".[264]

Apa yang dipaparkan oleh Syafii Maarif tidak sepenuhnya dapat disetujui. Ia terkesan melakukan generalisasi dan

---

[261] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 147-160.

[262] Lihat karya Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2007).

[263] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 147-160.

[264] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 147-160.

penyederhanaan. Tidak semua orang-orang Arab berperilaku rasis. Jika Syafii Maarif tidak mengikutinya dengan penjelasan yang seimbang maka ia bisa terjebak pada tindakan rasisme. Padahal rasisme itu sendiri merupakan paham yang bertentangan dengan egalitarianisme yang ia promosikan.

Dalam pandangan Syafii Maarif, dasar dari prinsip persamaan dalam Islam adalah nilai-nilai kemanusiaan yang menghapuskan pandangan rasialisme.[265] Artinya, dalam martabat kemanusiaan tidak ada perbedaan antara ras yang satu dengan ras yang lain, antara yang berkulit putih dengan yang berkulit hitam atau merah, juga tiada perbedaan antara jenis kelamin pria dengan wanita.[266] Perbedaan hak dan kewajiban antara laki-laki dan wanita dalam hal-hal tertentu adalah karena perbedaan kesediaan tabiat masing-masing. Kenyataan adanya perbedaan lahiriah seperti warna kulit dan jenis kelamin ditakdirkan Tuhan untuk memungkinkan terciptanya *"ta'āruf"* atau saling mengenal yang pada gilirannya mewujudkan pergaulan yang harmonis dan perlombaan yang sehat dalam meningkatkan kehidupan manusia itu sendiri dalam rangka pengabdiannya kepada Tuhan.[267]

Syafii Maarif juga menegaskan bahwa prinsip persamaan dalam Islam adalah harga diri manusia yang harus dihormati. Semua manusia pada dasarnya adalah sama meskipun pada praktiknya terdapat keragaman. Ada yang mempunyai kemampuan lebih dan ada yang mempunyai kekurangan dalam bidang-bidang

---

[265] Tentang rasialisme ini lihat Ester Indahyani Jusuf, "Jalan Panjang Menuju Rasialisme", dalam *Jurnal Dinamika HAM* Vol. 2 No. 1 (2001), 43-50.

[266] Lihat teks hadis ini dalam Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal,* 411.

[267] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 232-243; *Islam dalam Bingkai*, 68-69.

tertentu. Syafii Maarif menambahkan bahwa keragaman dan perbedaan kemampuan memang tidak dapat disangkal, tetapi dalam kenyataannya manusia memang ditakdirkan butuh kepada orang lain, sehingga terlahirlah kehidupan sosial. Untuk itu perlu etika bersama agar keragaman dan perbedaan tersebut, semuanya berjalan di atas kerangka persamaan penuh antara semua manusia tanpa perbedaan.[268]

Dalam konteks pluralisme, Syafii Maarif menjelaskan bahwa konsep egalitarianisme akan menjadi perekat antar umat beragama karena dapat meminimalisir emosi egoistik dan sentimen keagamaan yang eksesif. Wawasan egalitarianisme ini juga memberikan prinsip-prinsip hubungan sosial antar umat beragama, yaitu bahwa sebagai mahluk Tuhan yang memiliki karakteristik pembawaan dasar kemanusiaan yang sama, maka baik Muslim, Yahudi, Nasrani, Hindu, Buddha, Konghucu dan sebagainya adalah setara di hadapan Tuhan.[269] Tidak ada umat pilihan yang lebih baik atau paling mulia, kecuali dalam segi kebajikannya untuk humanitas.[270]

Untuk melengkapi pemikiran Syafii Maarif tentang egalitarianisme ini, penting pula dikemukakan pandangannya mengenai peran kaum wanita di ruang publik. Dalam konteks ini, ia melihat bahwa kaum wanita memiliki peran yang tidak kalah dibanding kaum pria. Dalam menganalisis kedudukan wanita dalam Islam, Syafii Maarif tetap menggunakan Alquran sebagai

---

[268] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 232-243.

[269] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011. Lihat Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia* (Ciputat: Alvabet, 2008), 50.

[270] Lihat QS. Al-Ḥujurāt/ 49: 13.

sumber utama. Ia juga memperkuat argumentasinya dengan mengemukakan beberapa pemikiran tokoh wanita yang secara intens memperjuangkan hak-hak mereka agar sejajar dengan kaum pria, di antaranya adalah Fatima Mernissi dan Amina Wadud Muhsin. Mernissi, sebagaimana ditulis Syafii Maarif, memberikan kritik cukup keras kepada Amerika Serikat tentang hak-hak kaum wanita yang belum teralisasi secara baik. Menurutnya, Amerika Serikat sendiri sebagai *icon* negara maju belum mampu membuat sebuah taman kanak-kanak yang dapat memajukan kedewasaan kaum wanita. Dalam hal ini, Syafii Maarif tidak menjelaskan secara rinci mengenai kritik Mernissi itu. Sementara Muhsin, sebagaimana dikutip Syafii Maarif, menjelaskan bahwa Alquran secara eksplisit memberikan peluang yang sejajar antara kaum pria dan kaum wanita. Beberapa peluang yang dijelaskan Alquran itu meliputi: keadilan, kewajaran, harmoni, tanggungjawab moral, kesadaran spiritual, bahkan berbagai upaya untuk menggapai kemajuan. Namun bagi Muhsin, persoalan kultural yang menempatkan wanita sebagai anggota komunitas kelas dua masih menjadi hambatan kuat bagi terpenuhinya berbagai peluang itu.[271]

Syafii Maarif mencermati bahwa produk tafsir dan fikih pada sisi tertentu membuat jurang pemisah antara pria dan wanita. Kedua produk intelektual tersebut sering memberikan pengaruh besar dalam pembentukan opini dan sikap keberagamaan umat Islam secara umum.[272] Khusus dalam masalah tafsir, Syafii Maarif membaginya ke dalam dua kategori: Pertama, tafsir ekstrim yang ia artikan dengan produk tafsir yang banyak merugikan kaum

---

[271] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 209-210.

[272] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 209.

wanita. Kedua, tafsir moderat, menurutnya kategori yang kedua ini menyeimbangkan peran antara kaum wanita dengan kaum pria. Khusus ayat yang berkaitan dengan status pria dan wanita seperti: "*al-rijālu qawwāmūna 'alā al-nisā'* / kaum laki-laki pemimpin atas kaum wanita",[273] Syafii Maarif melihat bahwa para ulama tafsir berbeda pendapat. Ia mengemukakan bahwa salah satu arti kata *qawwāmūna* yang tergolong ekstrim dikemukakan dalam tafsir Jalālayn. Dalam kitab tafsir tersebut kata *qawwāmūna* diartikan dengan *musalliṭūn* (penguasa). Sementara yang sedikit lebih moderat dan menempatkan wanita pada status yang lebih tinggi dikemukakan oleh al-Thabari. Ulama tafsir ini mengartikan kata *qawwāmūna 'alā al-nisā'* dengan *ahlu qiyām 'alā nisa'ihim fī ta'dibihinna* (orang yang bertanggung jawab dalam pendidikan istri-istri mereka). Dalam konteks ini, al-Thabari menjelaskan bahwa konteks kepemimpinan yang diberikan pria kepada wanita terbatas dalam lingkup keluarga.[274]

Syafii Maarif juga mengemukakan pandangan Muhammad Asad yang menjelaskan bahwa kata *qawwāmūna* (bentuk *mufrad*: *qawwām*) sebagai bentuk intensif dari *qā'im*: orang yang bertanggung jawab untuk atau yang menjaga sesuatu / seseorang. Sementara tafsir Departemen Agama mengartikan kata itu dengan pemimpin. Di sini Syafii Maarif terlihat jelas memilih tafsir yang berupaya menempatkan kaum wanita pada status yang sederajat dengan kaum pria. Menurutnya, diperlukan sikap adil dan wajar

[273] QS. Al-Nisā'/ 4: 34.

[274] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 210.

dalam memahami suatu ayat jika digumulkan dengan realitas sosial tertentu.[275]

Oleh karena itu, dalam pandangan Syafii Maarif, prinsip kesetaraan gender tetap harus diperhatikan demi memuliakan kaum wanita. Ia mengemukakan beberapa ayat Alquran sebagai argumentasi teologisnya, seperti: *"Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."*[276] Selain ayat tersebut, Syafii Maarif juga mengemukakan ayat, *"Barangsiapa yang telah mengerjakan amal saleh baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesunggunya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik..."*.[277] Lebih lanjut Syafii Maarif memaparkan bahwa Islam memberikan peluang yang sama antara pria dan wanita untuk meniti karir. Ia mengingatkan bahwa hal itu dapat dilakukan selama prinsip-prinsip kesopanan dijaga secara baik dan tidak merendahkan status kaum wanita.[278]

Meskipun mendukung kesetaraan gender, hal ini tidak berarti Syafii Maarif mendukung sepenuhnya upaya itu. Menurutnya, ada persoalan yang mesti dikritisi terkait dengan kesetaraan gender ini.

---

[275] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 210.

[276] QS. Al-Taubah/ 9: 71.

[277] QS. Al-Naḥl/ 16: 97.

[278] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 211.

Ia menolak liberalisasi kesetaraan gender secara berlebihan. Misalnya saja, pada persoalan yang sangat khusus seperti mengandung dan menyusui. Dalam konteks ini Syafii Maarif tetap melihat bahwa kaum wanita merupakan para pelakunya dan tidak dapat digantikan. Oleh sebab itu, prinsip kesetaraan gender dalam hal ini tidak dapat ia terima. Jika pada suatu saat semua wanita menolak mengandung dan menyusui, menurut Syafii Maarif tindakan tersebut akan berkonsekuensi pada lahirnya bahaya besar berupa berkurangnya atau mungkin musnahnya spesies manusia.[279]

Ada tiga hal yang ditawarkan Syafii Maarif agar kesetaraan gender ini terjadi dan berlangsung secara baik: Pertama, ia menganjurkan agar kaum pria memberikan penghormatan yang tinggi kepada kaum wanita. Sebab jika ada kaum pria yang merendahkan kaum wanita dalam bentuk bagaimana pun, maka mereka layak disebut sebagai manusia yang tidak beradab. Kedua, kaum wanita juga harus tetap menjaga wibawa dan kehormatan dirinya. Jangan sampai pemikiran dan perilaku yang dilakukannya malah berujung pada lahirnya penilaian yang rendah terhadap mereka. Ketiga, kaum wanita harus mendapatkan pendidikan secara layak agar diri mereka dapat bersaing secara positif dengan kaum pria.[280]

Syafii Maarif juga menolak secara tegas berbagai pandangan yang berupaya merendahkan martabat kaum wanita. Dalam hal ini, ia mengemukakan pendapat F. Nietzsche (1844-1900) yang demikian keras dan merendahkan status kaum wanita. Seperti dikutip Syafii Maarif, Nietzsche menulis, ”Sejak masa yang sangat

---

[279] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 211.

[280] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 212-213.

dini, tidak ada yang lebih asing, lebih menjijikkan, lebih berbahaya bagi perempuan, selain kebenaran. Seninya yang hebat adalah berbohong; perhatiannya yang tinggi adalah untuk rupa lahiriah, untuk kecantikan (dengan tujuan menipu)." Nietzsche melanjutkan, "Perempuan tidak paham makanan, tetapi tetap saja mereka ingin memasak." Bagi Syafii Maarif, ungkapan filosof Jerman itu tidak memiliki argumentasi yang cukup kuat dan tidak benar. Dalam hal ini, ia membandingkan status kaum wanita di mata Nabi Muhammad. Menurutnya, Nabi Muhammad lewat sabdanya menjelaskan bahwa surga di bawah telapak kaki ibu. Dengan demikian, Syafii Maarif menegaskan bahwa status kaum wanita amat mulia di dalam Islam.

Syafii Maarif juga mendukung peran kaum wanita dalam lapangan politik. Namun menurutnya, kaum wanita mesti memenuhi beberapa pertimbangan penting untuk itu. Yang pertama bagi Syafii Maarif adalah kondisi biologis yang harus tetap diperhatikan. Ia melihat kaum wanita di bawah usia 40 tahun tentu harus lebih memperhatikan anak-anaknya yang masih membutuhkan perhatian secara fisik dan mental seperti menyusui. Ada semacam kesan bahwa Syafii Maarif kurang mendukung kaum wanita di bawah usia itu untuk terjun ke dunia politik. Ia mengkhawatirkan jika nantinya mereka terpilih sebagai salah satu pejabat publik, tentunya hal itu akan melahirkan berbagai hambatan. Yang kedua bagi Syafii Maarif adalah kaum wanita yang telah mencapai usia minimal 40 tahun dapat mengembangkan potensinya secara maksimal dalam dunia politik.

Sebab pada saat itu, menurutnya, mereka tidak lagi berurusan dengan bayi.[281]

Dalam konteks Indonesia, kesetaraan gender antara kaum pria dan kaum wanita menurut Syafii Maarif relatif jauh lebih baik dibanding di banyak negara Islam seperti Arab Saudi. Menurutnya, di negara itu seorang wanita tidak diizinkan memiliki Surat Izin Mengemudi (SIM) untuk mengemudikan mobil. Bagi Syafii Maarif, keputusan ini sama sekali tidak terkait dengan ajaran agama, namun doktrin agama yang dipahami secara keliru dan berubah menjadi sebuah kultur amat berperan dalam proses pembedaan itu. Di sisi lain ia ingin menegaskan bahwa di negara yang konstitusinya berdasarkan Islam sekali pun kesetaraan gender belum terwujud secara baik. Di Indonesia, kaum wanita dapat menjadi pejabat publik selama mereka memiliki persyaratan untuk itu. Bagi Syafii Maarif, penghormatan terhadap kaum wanita di Indonesia dapat dilihat dari terciptanya peluang yang sama antara pria dan wanita untuk menjadi presiden.[282] Di sini tampak jelas pandangan Syafii Maarif mengenai egalitarianisme itu.

3. Toleransi *(al-Tasāmuḥ)*

Kultur toleransi dipandang Syafii Maarif sebagai bagian tak terpisahkan dari ajaran Islam. Baginya, masyarakat tidak akan dapat menjalin kehidupan secara baik tanpa adanya sikap toleran. Spirit Alquran menjelaskan bahwa Tuhan menciptakan keberbagaian, muara dari penciptaan itu agar setiap unsur yang berada di tengah keberbagaian tersebut dapat menerima semua

---

[281] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 213.

[282] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 214.

perbedaan yang terjadi. Keberbagaian itu akan menjadi sebuah kekayaan dengan syarat semuanya menerima dengan lapang dada. Adapun lapang dada adalah predikat lain untuk toleransi dalam pandangan Syafii Maarif.[283]

Istilah toleransi berasal dari bahasa Inggris *"tolerance"* atau *"tolerantia"* dalam bahasa Latin. Dalam bahasa Arab istilah ini merujuk kepada kata *"tasāmuḥ"* atau *"tasāḥul"* yaitu: *to overlook, to excuse, to tolerate, to be indulgent, to be tolerant, to be lenient, to be merciful.* Perkataan "*tasāmuḥ*" bermakna "*ḥilm*" dan "*tasāḥul*" diartikan *indulgence, tolerance, toleration, forbearance, leniency, lenitt, clemency, mercy* dan *kindness. Tasāmuḥ* di dalam Islam tidak semata-mata "*tolerance*" karena "*tasāmuḥ*" dapat diartikan memberi dan mengambil, tidak saja mengharapkan satu pihak memberi dan yang lain itu menjadi negatif. Orang Islam dinamakan "*mutasāmiḥīn*", pemaaf, penerima, menawarkan, pemurah sebagai tuan rumah kepada tamu, tetapi kemudiannya juga kita tidak sepatutnya menerima saja (terlalu banyak) sehingga menekan perasaan kita sendiri yang ditimbulkan oleh perkara-perkara yang kita tahu berlawanan dengan agama kita.[284]

Sedangkan di dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia (1976)* dijelaskan bahwa toleransi adalah kelapangan dada (dalam arti suka kepada siapa pun, membiarkan orang berpendapat atau berpendirian lain, tak mau mengganggu kebebasan berpikir dan

---

[283] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 177.

[284] Dikutip dari Yasril Yazid, "Toleransi Agama dan Kerukunan Menurut Perspektif Intelektual Malaysia", http://www.uinsuska.info/ [home page on-line]: Internet (diakses pada 17 Oktober 2010).

berkeyakinan lain).[285] Hakikat toleransi[286] terhadap agama-agama lain merupakan satu prasyarat yang utama bagi setiap individu yang ingin kehidupan yang aman dan tenteram. Dengan begitu akan terwujud interaksi dan kesepahaman yang baik dikalangan masyarakat beragama.[287]

Dari kajian bahasa di atas, toleransi mengarah kepada sikap terbuka dan mau mengakui adanya berbagai macam perbedaan, baik dari sisi suku bangsa, warna kulit, bahasa, adat-istiadat, budaya, bahasa, serta agama. Ini semua merupakan fitrah dan *sunnah Allāh* yang sudah menjadi ketetapan Tuhan. Toleransi beragama harus dipahami sebagai bentuk penghormatan kita akan adanya agama-agama lain selain agama kita dengan segala bentuk sistem dan tata cara peribadatannya dan memberikan kebebasan untuk menjalankan keyakinan agama masing-masing. Toleransi ditujukan untuk melahirkan sebuah masyarakat baru dan meninggalkan sistem tradisional.[288] Karena itu, agama Islam menurut hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari, Nabi Muhammad pernah ditanya tentang agama yang paling dicintai oleh Allah, maka beliau menjawab: *"al-Ḥanīfiyyah al-Ṣamḥaḥ"* (yang lurus yang penuh toleransi), itulah agama Islam.

Bagi Syafii Maarif toleransi dipahami sebagai sebuah sikap lapang dada dalam menerima berbagai latar belakang setiap orang.

---

[285] W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1976) , 1084.

[286] Menurut Zuhairi Misrawi toleransi memiliki dua makna, yaitu: *peaceful coexistence* (hidup berdampingan secara damai) dan *mutual respect* (saling menghargai di tengah keragaman). Lihat Zuhairi Misrawi, *Alquran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Penerbit Fitrah, 2007), 182.

[287] Lihat Jacob Neusner, *Religious Tolerance in World Religions* (Conshohocken State Road: Templeton Foundation Press, 2008), 1-11.

[288] Lihat Olaf H. Schuman, *Menghadapi Tantangan Memperjuangkan Kerukunan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006), 42.

Ia menegaskan bahwa kultur lapang dada merupakan muara dari rasa percaya diri yang tinggi. Rasa percaya diri yang tinggi melihat perbedaan bukan sebuah ancaman yang mengancam eksistensi status tertentu, melainkan sumber di mana berbagai kekuatan akan muncul. Dalam konteks hubungan antar umat beragama Syafii Maarif menjelaskan bahwa toleransi erat kaitannya dengan terciptanya ruang kebebasan bagi setiap orang untuk menentukan keyakinan agama yang menjadi pilihannya.[289] Toleransi bagi Syafii Maarif merupakan syarat mutlak bagi terwujudnya masyarakat yang harmonis.[290] Toleransi dalam pencermatan Syafii Maarif terdiri dari dua syarat: Pertama, adanya pengertian *(understanding*). Kedua, adanya penghargaan *(appreciation).*[291]

Namun demikian, dari definisi mengenai toleransi yang dikemukakan Syafii Maarif itu tidak ditemukan penjelasan bahwa toleransi juga dilakukan pada wilayah akidah. Hal ini memberikan penjelasan bahwa Syafii Maarif berbicara tentang toleransi hanya pada ranah sosial kemanusiaan, bukan pada wilayah akidah. Dengan kata lain, Syafii Maarif menutup ruang toleransi untuk urusan akidah. Sementara Syafii Maarif mengisyaratkan bahwa toleransi tidak boleh tidak, ia harus ada dalam kehidupan masyarakat yang plural.

Seperti pandangan Syafii Maarif, Olaf H. Schuman menegaskan kembali bahwa toleransi merupakan sebuah

---

[289] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 177.

[290] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 177.

[291] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 177-180. Lihat buku Nikiforova, "The Tendency of Tolerance in Islamic and Christian Relations", dalam Plamen Makarieve, *Islamic and Christian Cultures: Conflict or Dialogue* (Washington D.C.: R.V.P., 2001), 111.

kebutuhan mendasar dan mendesak.[292] Tidak syak lagi bahwa toleransi, yang merupakan "kata kunci" bagi terwujudnya kehidupan heterogen yang harmonis, adalah salah satu sifat dan ciri yang menonjol ajaran Islam dan sekaligus merupakan kekuatan Islam. Syafii Maarif menjelaskan, ada dua macam toleransi. Pertama, toleransi antar sesama manusia Muslim yang berupa sikap dan perilaku tolong menolong saling menghargai, saling menyayangi, saling menasehati, dan tidak curiga mencurigai. Kedua, toleransi terhadap manusia non Muslim, seperti menghargai hak-hak mereka selaku manusia dan anggota masyarakat dalam satu negara.[293]

Toleransi agama merupakan salah satu isu yang sering menguat dalam hubungan antar agama. Sejalan dengan Syafii Maarif, Schuman menjelaskan bahwa toleransi adalah sesuatu yang melekat dalam diri manusia itu.[294] Boleh dikata toleransi agama merupakan wilayah pembicaraan yang cukup sensitif untuk dibicarakan. Tidak jarang permasalahan sepele sekali pun bisa memantik problem besar akibat politisasi terhadap isu ini.[295] Salah satu akar konflik yang terjadi dalam ranah isu ini, jika diamati secara cermat sebenarnya lebih banyak terjadi akibat kurang mampunya setiap warga negara penganut agama memahami adanya realitas ajaran agama di luar dirinya. Dalam beberapa kasus

---

[292] Olaf H. Schuman, *Menghadapi Tantangan,* 42.

[293] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 177-180.

[294] Olaf H. Schuman, *Menghadapi Tantangan,* 44.

[295] Lihat beberapa kasus akibat sikap intoleran antar pemeluk agama pada tataran global dalam Tore Lindolm et al., *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Seberapa Jauh?* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), 1-2. Lihat Karen Armstrong, *The Battle for God: A History of Fundamentalism* (New York: Random House, 2001); Franz Magnis Suseno, *Memahami Hubungan antar Agama* (Yogyakarta: eLSAQ PRESS, 2007), 8; Hasrullah, *Dendam Konflik Poso Periode 1998-2001: Perspektif Komunikasi Politik* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2009).

juga terjadi akibat seorang penganut agama kurang mampu menempatkan diri sebagai seorang penganut agama sekaligus seorang warga negara yang baik.[296]

Dewasa ini, persamaan antar manusia dicari untuk sesuatu yang lebih *sublime* (agung) yaitu perdamaian. Demikian pula dengan Islam. Maulana Wahiduddin Khan menjelaskan bahwa Islam adalah agama damai.[297] Karena itu, toleransi akan bermuara pada kedamaian. Tidak bisa dipungkiri bahwa perbedaan-perbedaan antara cara pikir dan gagasan atau kepercayaan yang dianut oleh manusia yang dibingkai kultur intoleransi telah menjadi akar dari berbagai konflik dalam sejarah manusia. Hal ini juga disebabkan rapuhnya persatuan dan kesatuan masyarakat yang heterogen.[298] Konflik yang seharusnya hanya antar perbedaan gagasan pun telah merambah perbedaan gender, ras, agama, suku, status sosial dan ekonomi, dan sebagainya. Konflik menjadi begitu mudah terjadi karena perbedaan antar manusia ada dalam segala dimensi dan bentuk kehidupan.

Sejarah panjang konflik yang berakar dari perbedaan pun telah mendarah daging, terutama mereka yang tidak mau memahami orang lain,[299] sehingga mereka memiliki prasangka kuat terhadap keragaman identitas, baik secara fisik terlebih lagi

---

[296] Lihat Elza Peldi Taher, ed., *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 tahun Djohan Effendi* (Jakarta: ICRP, 2009).

[297] Maulana Wahiduddin Khan, *Islam and Peace* (New Delhi: Good Word, 2004), 231-233.

[298] Lihat Rusmin Tumanggor et al., "Dinamika Konflik Etnis dan Agama di Lima Wilayah Konflik Indonesia", didapat dari http://www.depsos.go.id/Balatbang/Puslitbang [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 24 Februari 2011).

[299] Lihat Paul F. Knitter, *Menggugat Arogansi Kekristenan (Jesus and The Other Names: Christian Missions and Global Responsibility),* diterjemahkan oleh M. Purwatma, Pr. (Yogyakarta: Kanisius, 2005); E. Armada Riyanto CM., *Dialog Interreligius: Historisitas, Tesis, Pergumulan, Wajah* (Yogyakarta: Kanisius, 2010).

secara teologis. Di sinilah letak kepentingan toleransi tersebut. Etika sosial ini mengharuskan seseorang untuk melihat bahwa masih ada orang-orang yang memiliki latar belakang berbeda dengan dirinya. Karena itu, toleransi setidaknya dapat meminimalisir konflik horizontal karena di dalamnya setiap pihak diberikan peluang untuk mendapatkan haknya secara layak, termasuk dalam menentukan kepercayaan-kepercayaannya *(beliefs).*[300] Tentunya, baik penjelasan Olaf H. Schuman maupun Wahiduddin Khan selaras dengan pemikiran Syafii Maarif tentang toleransi itu.

Bagi Syafii Maarif sebuah masyarakat yang belum dewasa secara psiko-emosional sering menganggap perbedaan sebagai permusuhan. Kondisi demikian sekaligus menafikan signifikansi toleransi itu. Menurutnya, kekuatan-kekuatan yang pernah melahirkan peradaban besar justru didorong oleh perbedaan pandangan dalam melihat sesuatu yang didasari sikap toleran.[301] Secara pragmatis, Syafii Maarif menilai bahwa gesekan pendapat jika dapat didialogkan secara baik dan dewasa akan melahirkan rumusan pandangan yang lebih kuat dan komprehensif. Karena itu, seseorang tidak etis bersikap sebagai yang paling benar sebelum pendapatnya itu diuji dan didialogkan secara sehat dalam suasana toleransi dan terbuka.[302]

Seperti dapat dilihat, Syafii Maarif tidak saja menjelaskan bahwa kultur toleransi dapat melahirkan sebuah tatanan masyarakat yang damai dari waktu ke waktu. Ia juga optimis,

---

[300] Anna Elisabetta Galeotti, *Toleration as Recognition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 23.

[301] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 178.

[302] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 178.

bahwa dengan toleransi itu sebuah masyarakat dapat saling belajar. Hal itu menurutnya akan bermuara pada peningkatan kualitas intelektual dari sebuah masyarakat. Syafii Maarif sepertinya menghendaki agar toleransi dapat dikelola secara arif dan bijaksana.

Untuk itu, Syafii Maarif mempromosikan motto agar masing-masing umat beragama dan non agama dapat hidup damai di muka bumi dalam sebuah formula, "Bersaudara dalam perbedaan dan berbeda dalam persaudaraan." Formula itu tidak hendak memperlemah pendirian iman seseorang, sebaliknya akan memperkokohnya. Sementara hubungan antar seorang penganut agama dengan lainnya dapat terjalin secara kokoh dan bermartabat.[303]

Menurut Syafii Maarif, perspektif ajaran Islam tentang toleransi antar umat beragama terkait erat dengan doktrin Islam tentang hubungan antara sesama umat manusia dan hubungan Islam dengan agama-agama lain. Sebagai seorang Muslim, ia menjadikan Islam sebagai satu-satunya pilihannya yang benar. Namun demikian, ia menyarankan setiap orang agar memberikan penghormatan terhadap orang-orang yang memiliki sikap demikian meskipun dalam keyakinan berbeda.[304] Pendirian Syafii Maarif tentu saja bersumber dari Alquran.[305] Sikap Syafii Maarif

---

[303] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 232-233.
[304] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 233.
[305] Dalam masalah toleransi Syafii Maarif selalu mengutip: QS. Al-Baqarah/ 2: 256; QS. Yūnus/ 10: 99.

itu tentunya terletak pada penghormatannya terhadap eksistensi agama lain, bukan terletak pada pembenaran ajaran agama lain.[306]

Bagi Syafii Maarif, bumi ini bukan hanya untuk pemeluk agama tertentu saja, dalam hal ini Islam, namun untuk semua apakah ia mau beriman ataukah tidak. Semuanya punya hak yang sama untuk hidup dan memanfaatkan kekayaan bumi ini di atas dasar keadilan dan toleransi.[307] Ia menegaskan bahwa tidak ada yang memiliki hak prerogatif untuk memonopoli bumi. Oleh karena itu, Umat Islam semestinya secara aktif mengembangkan budaya toleransi ini dengan syarat pihak lain juga dapat berbuat serupa.[308] Dalam pemikiran Syafii Maarif responsibilitas itu dapat dibuktikan melalui berbagai upaya, misalnya saja jika ada gerakan agama atau politik yang ingin mengusir pihak lain dari muka bumi, maka mereka adalah musuh peradaban dan kemanusiaan yang harus dilawan secara kolektif.[309]

Dapat dicermati, bahwa bagi Syafii Maarif perbedaan agama bukan merupakan penghalang untuk merajut tali persaudaraan antar sesama manusia yang berlainan agama. Seperti dicontohkan Nabi Muhammad, ia diutus Tuhan ke dunia bukan untuk satu golongan saja, melainkan untuk semua etnis, agama dan sebagai *raḥmatan li al-'ālamīn*. Oleh karena itu, tidak alasan bagi seorang Muslim untuk membenci orang lain karena ia bukan penganut agama Islam. Membiarkan orang lain *(al-akhar)* tetap memeluk

---

[306] Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Fajar Riza Ul-Haq, Direktur Eksekutif MAARIF Institute dan Muhammad Abdullah Darraz, Direktur Program MAARIF Institute. Informasi keduanya penulis dapatkan melalui wawancara tanggal 29 September 2010.

[307] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 233.

[308] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 233.

[309] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 233.

agama non Islam adalah bagian dari perintah Islam itu sendiri. Bahkan toleransi yang ditunjukkan Islam demikian kuat sehingga umat Islam dilarang memaki tuhan-tuhan yang disembah orang-orang Musyrik.[310]

Dalam pandangan Syafii Maarif, Alquran adalah kitab suci yang memuat nilai-nilai toleransi. Bahkan menurutnya, Alquran lebih toleran daripada umat Islam itu sendiri.[311] Pernyataan itu sebenarnya kritik yang ia sampaikan kepada Umat Islam. Meskipun Alquran mengajarkan toleransi namun belum tentu ajaran itu dilaksanakan secara baik oleh Umat Islam. Bagi Syafii Maarif, hak untuk memeluk sebuah agama menempati posisi yang penting. Hal ini menyangkut pilihan manusia yang paling hakiki untuk percaya atau tidak percaya, iman atau tidak beriman kepada sesuatu yang dipandang penting dalam kehidupan ini. Penting, karena memutuskan sebuah agama menjadi keyakinan seseorang menyangkut soal jalan hidup dan akan berujung pada masalah kematian dan pertanggungjawaban di akhirat.[312] Islam mengungkapkan ini dengan pernyataan yang lugas, *"lā ikrāha fī al-dīn"*(tidak paksaan untuk memeluk suatu agama).[313]

Menarik jika kita melihat penafsiran ayat tersebut oleh Jawdat Sa'id. Penafsiran itu terasa penting dalam rangka memperkuat argumen teologis yang digunakan Syafii Maarif. Menurut Said, ayat tersebut memiliki tiga makna: Pertama, ayat tersebut memberi jaminan kepada orang lain agar tidak mendapat paksaan dari seseorang. Ayat itu juga memberi jaminan kepada

---

[310] QS. Al-An'ām/ 6: 108.
[311] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 179.
[312] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 179
[313] Lihat QS. Al-Baqarah/ 2: 256.

seseorang agar tidak dipaksa orang lain tentang sesuatu hal, termasuk dalam hal memeluk agama. Kedua, ayat itu bisa dipahami sebagai kalimat perintah *(kalām inshā'i)* dan sebagai kalimat informatif *(kalām ikhbāri).* Sebagai kalimat perintah, ayat tersebut menyuruh seseorang agar tidak melakukan pemaksaan kepada orang lain. Sebagai *"kalām ikhbāri",* ayat itu memberitahukan bahwa seseorang yang dipaksa masuk dalam sebuah agama sementara hatinya menolak, maka orang itu tidak bisa dikatakan telah memeluk agama tersebut. Ini karena agama berada dalam kemantapan hati, bukan dalam ungkapan lisan. Ketiga, ayat ini melarang membunuh orang yang pindah agama, karena ayat ini turun untuk melarang pemaksaan dalam soal agama.[314]

Sementara itu, M. Quraish Shihab berpandangan bahwa ayat tersebut memberikan panduan kepada umat Islam bahwa keyakinan (memeluk suatu agama) harus dengan kesadaran. Menurutnya, Tuhan menghendaki jika seseorang sudah menganut sebuah agama maka ia harus berada dalam kedamaian, tanpa adanya paksaan dari pihak manapun. Paksaan untuk memeluk sebuah agama menyebabkan jiwa tidak damai, karena itu agama tidak boleh dipaksakan.[315] Hamka sendiri ketika mengomentari ayat ini menjelaskan bahwa adalah hak setiap orang untuk memilih kebenaran maupun ketidakbenaran. Hamka menegaskan, meskipun

---

[314] Jawdat Sa'id, *Lā ikrāha fī al-Dīn, Dirāsāt wa Abḥāt fī al-Fikr al-Islāmī* (Damaskus: Markaz al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1997), 26 dan 36. Redaksi dari penafsiran Jawdat Said ini dikutip dari Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Jakarta: Kata Kita, 2009), 219.

[315] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran Jilid I* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 551-552.

demikian, masing-masing pilihan itu akan memberikan konsekuensi bagi yang melakukannya.[316] Sebab, ayat selanjutnya menjelaskan, *"Telah tampak yang benar dan yang salah…."*[317] Baik Sa'id, Shihab maupun Hamka, ketiganya sepaham bahwa agama memang tidak boleh dipaksakan, karena prinsip toleransi untuk berbeda dalam memilih agama mutlak diperlukan.

Bagi Syafii Maarif, kebebasan beragama dan respek terhadap kepercayaan orang lain bukan hanya penting bagi masyarakat majemuk, tetapi bagi orang Islam. Hal itu merupakan salah satu elemen penting dalam ajaran Islam. Membela kebebasan beragama dan menghormati kepercayaan orang lain merupakan bagian dari kemusliman. Hal tersebut sekaligus merupakan penghalang lahirnya kultur Islam primitif yang intoleran. Kultur tersebut tidak hanya menimbulkan rasa khawatir bagi non Muslim tapi juga bagi umat Islam sendiri.[318]

Dalam pemikiran Syafii Maarif bahwa toleransi sebagai salah satu ajaran Islam yang penting mesti dijadikan kultur dalam kehidupan sehari-sehari. Jika toleransi sudah menjadi sebuah kultur maka umat Islam khususnya tidak mengalami hambatan untuk hidup berdampingan dengan berbagai identitas yang beragam. Di sini, Syafii Maarif ingin menegaskan bahwa ketidakharmonisan umat beragama yang terdiri dari berbagai identitas karena rendahnya kultur toleransi tersebut.

Syafii Maarif memandang bahwa ketakutan sebagian non Muslim terhadap Islam karena berbagai penafsiran kelompok-

---

[316] Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid I* (Singapura: Pustaka Nasional LTD, 2005), 623.

[317] QS. Al-Baqarah/ 2: 257.

[318] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 180.

kelompok tertentu terhadap Islam secara intoleran. Ia melanjutkan, rasa khawatir itu tidak saja menghantui kaum non Muslim tapi juga umat Islam secara luas. Apalagi dalam konteks Indonesia, di mana masyarakatnya majemuk dan cinta hidup damai maka sikap intoleran bukan saja bertentangan dengan sistem teologi yang terdapat di dalam agama Islam itu sendiri melainkan juga tidak sejalan dengan kondisi sosiologis dan antropologis bangsa Indonesia.[319]

Bagi Syafii Maarif, tidak ada keraguan sedikit pun untuk hidup secara toleran. Karena menurutnya, Alquran memberi pedoman jelas akan hal itu.[320] Keharusan dalam mempraktikkan kultur toleransi tersebut di antaranya disimpulkan dalam sikap mempertahankan rumah-rumah ibadah, seperti: biara-biara, gereja-gereja, sinagog-sinagog, dan masjid-masjid. Argumen teologis dari pernyataan tersebut ditegaskan dalam sebuah ayat, *"Sekiranya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara, gereja-gereja, sinagog-sinagog, dan masjid-masjid yang di dalamnya banyak disebut nama Allah."*[321]

Dengan demikian, keharusan mewujudkan kultur toleransi bagi Syafii Maarif karena didorong oleh dua hal penting, yaitu: Pertama, Alquran dan kedua, kondisi bangsa Indonesia yang cukup plural. Alquran merupakan landasan normatif yang bersumber dari nilai-nilai ketuhanan, sementara kondisi bangsa Indonesia yang plural berfungsi sebagai landasan sosiologis dan antropologis yang bersumber dari kondisi objektif bangsa Indonesia.

---

[319] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 180.
[320] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 177.
[321] QS. Al-Ḥajj/ 22: 40.

Syafii Maarif menjelaskan bahwa keistimewaan ajaran Islam tentang toleransi ini ialah bahwa toleransi Islam bukanlah toleransi yang pasif, melainkan aktif dan positif. Ia bukan sekadar untuk hidup berdampingan secara damai, melainkan lebih dari itu yakni berbuat baik dan berlaku adil sekalipun terhadap keyakinan orang lain. Di antara kultur toleransi itu adalah sikap mau belajar dan menerima kebenaran dari mana saja.[322] Dalam Islam, toleransi bukan hanya sebatas *state of being*, melainkan sampai pada *state of mind*, tidak hanya sebatas mengakui, namun juga memberdayakan perbedaan itu sebagai sebuah kekuatan. Di samping itu, Islam juga memberi perlindungan kepada mereka dari ancaman penindasan.

[322] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 199.

BAB V
INSTRUMEN-INSTRUMEN YANG DIPROMOSIKAN AHMAD SYAFII MAARIF BAGI PENGEMBANGAN PLURALISME AGAMA

A. Penguatan Sistem Demokrasi

Demokrasi dan kebebasan adalah dua hal yang saling terkait, namun keduanya tidak sama atau berbeda. Demokrasi merupakan seperangkat gagasan dan prinsip tentang kebebasan dan juga seperangkat praktik dan prosedur tertentu. Oleh karena itu, sistem pemerintahan demokrasi sering diartikan sebagai sebuah pelembagaan kebebasan. Substansi demokrasi yang berkembang dapat disimpulkan dalam tiga agenda dasar yaitu: hak politik yang berkaitan erat dengan hubungan negara dengan masyarakat, hak sipil (demokrasi sosial dan demokrasi ekonomi) yang berhubungan dengan hubungan elite dengan massa, dan hak aktualisasi diri (demokrasi budaya dan demokrasi agama) yang berhubungan dengan warga negara dengan negara dan warga negara dengan sesamanya. Semua hak ini sudah masuk ke dalam konstitusi Indonesia.[1] Demokrasi sangat bergantung pada tegaknya hak-hak tersebut. Sebuah negara disebut demokratis jika semua hak-hak itu dapat diaktualisasikan dengan baik.[2]

---

[1] M. Alfatih Suryadilaga, "Islam dan Demokratisasi: Studi atas Dasar Ideal, Pemikiran dan Realitas Empirik Islam", didapat dari http://suryadilaga.wordpress.com/2011[home page on-line]: Internet (diakses 29 Desember 2011).

[2] Lihat Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Pustaka Alvabet dan Freedom Institute, 2006), 145-146.

Bagi Syafii Maarif, sistem pemerintahan demokrasi mutlak diperlukan bagi perkembangan pluralisme. Ia setuju jika dikatakan bahwa pluralisme amat erat dengan prinsip kebebasan. Baginya, kebebasan itu sendiri merupakan pilar mendasar bagi tegaknya sistem demokrasi.[3] Di sini, Syafii Maarif memberi arti tentang kebebasan bukanlah sebuah kemerdekaan berbuat tanpa mengenal batas. Ia menjelaskan bahwa kebebasan itu sendiri sebenarnya kemerdekaan yang dibatasi oleh nilai-nilai kemanusiaan.[4] Dapat dipahami, dalam pemikiran Syafii Maarif demokrasi ibarat sebuah rumah sementara pluralisme yang di dalamnya mengandung unsur kebebasan merupakan tiang penyangga bagi berdirinya rumah itu. Pluralisme itu tidak akan terwujud dan mungkin mati dengan sendirinya di bawah sistem pemerintahan otoritarian. Sistem pemerintahan ini dalam pandangan Syafii Maarif dapat mengkebiri kebebasan setiap warga negara sekaligus dapat membunuh nilai-nilai pluralisme.

Seperti halnya pluralisme, Syafii Maarif menjelaskan bahwa demokrasi sejalan dengan ajaran Islam.[5] Secara teologis ia mengemukakan bahwa prinsip *shūrā*[6] di mana setiap orang memiliki kebebasan untuk menyatakan pendapat dan menentukan sesuatu terdapat di dalam Alquran. Prinsip itu sendiri sejalan dengan gagasan demokrasi. Bagi Syafii Maarif, umat Islam di Indonesia sebenarnya cukup beruntung karena menerima sistem demokrasi ini. Dengan heterogenitas etnik, kultur maupun agama,

---

[3] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2009), 165.

[4] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 165.

[5] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 147.

[6] Lihat QS. Al-Shūrā/ 42: 38 dan QS. Ali-'Imrān/ 3: 159.

demokrasi meniscayakan kesamaan setiap warga negara dalam segala hak dan kewajibannya. Karena itu, Syafii Maarif menegaskan bahwa demokrasi sesungguhnya sejalan selain dengan ajaran Islam juga sesuai dengan peta sosiologis dan antropologis bangsa Indonesia.[7]

Demokrasi yang berkembang di Indonesia menurut Syafii Maarif merupakan sintesis dari beberapa sumber yang ada. Ia mengutip pendapat Mohammad Hatta yang menyebutkan bahwa sumber demokrasi Indonesia yang menjadi cita-cita bersama berasal dari tiga sumber, yaitu: Pertama, paham sosialisme Barat dengan nilai-nilai kemanusiaan yang menjadi tujuannya. Kedua, ajaran Islam yang menuntut ditegakkannya kebenaran dan keadilan Ilahi, serta persaudaraan umat manusia. Ketiga, budaya bangsa Indonesia yang ditegakkan atas dasar kolektivisme. Sumber ketiga ini terdiri dari: rapat, mufakat, gotong royong, hak mengajukan protes bersama dan menyingkirkan kekuasaan raja yang tidak adil.[8] Di sini jelas terlihat bahwa nilai-nilai demokrasi itu sendiri sebenarnya sesuatu yang sudah demikian melekat dengan kepribadian bangsa Indonesia. Jika kata demokrasi itu dihilangkan, maka nilai-nilainya tetap ada dalam budaya hidup bangsa Indonesia.

Sikap Syafii Maarif yang setuju dengan sistem pemerintahan demokrasi menunjukkan bahwa dirinya ingin agar nilai-nilai Islam dapat diaplikasikan di dalam kehidupan tanpa tergantung pada bentuk negara Islam. Terkait dengan demokrasi ini pula, Syafii

---

[7] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 148; Ahmad Syafii Maarif, "Sistem Khilafah dalam Tradisi Islam", dalam *Titik Temu,* no.2. vol. 2., (2009), 76-77.

[8] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani Bangsa* (Jakarta: MAARIF Institute, 2005), 48-49.

Maarif terkesan tidak ingin berdebat dalam persoalan definisi. Ia sebagaimana dapat dicermati lebih menitikberatkan pada substansi demokrasi tersebut ketimbang pada masalah definisi yang memang menurutnya cukup beragam. Satu hal yang penting digarisbawahi adalah prinsip kebebasan setiap individu sebagai bagian yang tidak mungkin dinafikan dalam sebuah bangunan demokrasi.[9] Untuk memperkuat argumennya, Syafii Maarif mengemukakan pendapat Fahmi Huwaydi tentang demokrasi ini. Dalam membahas demokrasi, Huwaydi menempatkan diri di luar perdebatan akademik tentang definisi demokrasi itu. Bagi Huwaydi, demokrasi mengandung pengertian kebebasan setiap individu dalam berpaham, berekonomi, membangun relasi sosial, budaya dan politik tanpa intervensi pihak mana pun.[10]

Selain itu, Syafii Maarif menegaskan bahwa sebuah sistem demokrasi setidaknya menuntut empat syarat yang saling melengkapi, yaitu: rasa tanggung jawab, sikap lapang dada, rela menerima kekalahan secara sportif dan senantiasa menumbuhkan kesadaran sosial.[11] Sementara sikap lapang dada dan upaya untuk tetap menumbuhkan kesadaran sosial merupakan prinsip-prinsip etis yang terus dikembangkan Syafii Maarif dalam membangun relasi sosial antar umat beragama. Kultur lapang dada bermuara pada kerelaan menerima berbagai perbedaan. Sementara kesadaran sosial bermuara pada lahirnya sikap kritis bahwa sistem yang cenderung mengkebiri hak-hak individu dan memenjarakan kebebasan seseorang harus segera dihadapi.

---

[9] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 148-149.

[10] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 149.

[11] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 149.

Sebagai antitesis dari sistem demokrasi, Syafii Maarif memberikan kritik tajam bahkan cenderung emosional terhadap sistem kerajaan yang dinilainya despotik dan korup.[12] Sistem yang disebut terakhir ini banyak digunakan sebagai dasar untuk menolak sistem demokrasi. Tanpa basa-basi, Syafii Maarif menuduh kelompok radikal sebagai aktor utamanya.[13] Sementara para penganut sistem ini banyak dijumpai di negara-negara Islam, salah satunya menurut Syafii Maarif dipraktikkan oleh Arab Saudi.[14] Dunia Arab seperti Arab Saudi dan Mesir bukan tidak mengenal demokrasi, bahkan menurut Syafii Maarif ide-ide demokrasi modern itu sudah mereka adopsi sekitar 150 tahun yang lalu. Penolakan terhadap sistem itu lebih karena pertimbangan politis dan ekonomis daripada substansi demokrasi itu sendiri. Dengan penegakan sistem itu, maka para penguasa yang selalu memonopoli kekuasaan dan kekayaan akan terancam eksistensinya.[15] Syafii Maarif juga menambahkan bahwa demokrasi juga memberi peluang bebas kepada rakyat untuk membongkar kebobrokan para penguasa.[16]

Kultur toleransi yang mestinya dijunjung tinggi menurut Syafii Maarif, menjadi terpasung dalam sistem pemerintahan despotik. Despotisme lebih menyukai intoleransi daripada toleransi itu sendiri. Syafii Maarif dalam hal ini mengutip pendapat Fatima Mernissi yang secara terang-terangan mengkritisi budaya intoleransi di dunia Arab ini. Mernissi mencontohkan

[12] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 149.

[13] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 149.

[14] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 149.

[15] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 150.

[16] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 150.

perlakuan negatif yang diterima Anwar Jundi[17] dan Thaha Husein sebagai kafir karena melahirkan gagasan-gagasan tajam namun dianggap tidak sejalan dengan pemikiran Islam *mainstream*.[18] Predikat kafir itu dapat dibaca sebagai fenomena terpasungnya kebebasan berekspresi setiap individu. Mernissi juga secara tajam mengemukakan bahwa kekayaan berlimpah dunia Arab tidak ditujukan untuk melakukan pencerahan *(enlightment)* kepada masyarakat, melainkan membuat mereka semakin terpasung dalam ketidaksadaran sosial.[19]

Dalam konteks ini, demokrasi bagi Syafii Maarif merupakan alat monitor politik maupun sosial. Sebagai alat monitor politik, demokrasi memungkinkan rakyat memiliki akses terbuka bagaimana mesin pemerintahan dijalankan, bagaimana sumber-sumber ekonomi dikelola dan didistribusikan. Peluang mereka untuk turut serta menjalankan roda pemerintahan juga terbuka lebar. Sementara sebagai alat monitor sosial, demokrasi berguna untuk memantau pelaksanaan pemberian hak kepada setiap individu sebagai warga negara yang tidak memiliki perbedaan sedikitpun dengan para penguasa yang menjalankan roda pemerintahan.[20] Fungsi ganda *(double functions)* dari sistem demokrasi ini akan melahirkan kontrol vertikal pada satu sisi dan kontrol horizontal pada sisi yang lain.

---

[17] Hafizullah Emadi, *Politics of the Dispossessed: Super Powers and Development in the Middle East* (Westport: Praeger Publishers, 2001), 111-112.

[18] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 152.

[19] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 152.

[20] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 150.

Kemerdekaan menjadi manusia yang sebenarnya dalam pandangan Syafii Maarif akan lahir dari sistem demokrasi.[21] Meskipun ia menaruh harapan besar terhadap demokrasi bagi tegaknya nilai-nilai kemanusiaan, Syafii Maarif tidak serta merta "memberhalakan" sistem yang dianggapnya baik itu. Kewaspadaan terhadap sistem ini menurutnya juga penting sepenting perjuangan menegakkan sistem ini. Sejauh sejalan dengan ajaran Islam, maka sistem ini patut diadopsi dan didukung. Sebaliknya, jika pelaksanaan demokrasi tidak sejalan dengan ajaran Islam, maka harus ada perbaikan terhadap pelaksanaannya. Ia mencontohkan, dalam sistem demokrasi keputusan diambil berdasarkan musyawarah dengan suara terbanyak. Bagaimana jika suara terbanyak itu menetapkan bahwa khamar merupakan devisa negara yang mesti dipertahankan? Menurutnya, pelaksanaan demokrasi seperti inilah yang mesti dikoreksi dan diluruskan.

Kecaman Syafii Maarif terhadap penyelewengan praktik demokrasi juga ditujukan kepada kebijakan luar negeri Amerika Serikat (AS) yang dinilainya justru banyak mencederai nilai-nilai kemanusiaan.[22] Sebagai pejuang demokrasi mestinya AS menghormati kebebasan orang lain. Namun pada kenyataannya hal ini berbanding terbalik dengan konsep demokrasi mereka. Invasi secara membabibuta atas Irak dan Afghanistan merupakan wujud konkret akan hal itu.[23] Sepertinya AS mengalami pribadi yang terbelah *(split personality),* di satu pihak ia mengagungkan persamaan, terwujudnya keadilan, toleransi dan kebebasan, namun

[21] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 151.
[22] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 157.
[23] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 157.

di sisi lain ia pula yang membunuh nilai-nilai kemanusiaan itu. Syafii Maarif juga mengkritik demokrasi Terpimpin ala Orde Lama dan Demokrasi Pancasila di Masa Orde Baru. Pada masa keduanya kebebasan yang menjadi pilar utama demokrasi tidak terwujud secara baik.

Syafii Maarif menaruh harapan besar pada sistem demokrasi. Harapan tersebut menurutnya berdasarkan sebuah alasan bahwa sistem demokrasi dapat melekatkan nilai-nilai agama yang dapat mencerahkan dan membebaskan masyarakat dari ketidakadilan. Nilai-nilai agama dalam sistem ini dengan sendirinya turut serta menciptakan ruang kebebasan bagi setiap individu untuk berpartisipasi aktif di lingkungannya masing-masing.[24] Syafii Maarif yakin, bahwa demokrasi berkaitan erat dengan terwujudnya nilai-nilai kemanusiaan seperti kebebasan dan keadilan.[25] Harapan seperti itu boleh saja, meskipun melahirkan kesan berlebihan. Tidak semua sistem di luar demokrasi berakhir pada pemasungan nilai-nilai kemanusiaan. Mungkin saja di antaranya ada yang cukup *concern* dalam penegakan terwujudnya nilai-nilai kemanusiaan. Uraian Syafii Maarif dalam konteks ini tidak muncul.

Kegelisahan sebagian umat Islam terhadap sistem demokrasi menurut Syafii Maarif karena dilatarbelakangi oleh beberapa faktor: Pertama, demokrasi merupakan produk dunia Barat dan tidak islami. Oleh karena itu, demokrasi produk kafir yang harus ditolak. Kedua, ketaatan yang berlebihan kepada para pemimpin dalam hal ini para tokoh agama menyebabkan mereka kurang kritis

[24] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 154.

[25] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 154.

dan selalu curiga dengan berbagai perkembangan yang datang dari luar Islam.[26] Dua faktor utama ini bagi Syafii Maarif kerap menjadi pandangan sebagian umat Islam yang disebutnya dengan faksi totalitarian. Faksi ini berada di bawah payung syari'ah yang digunakan sebagai landasan berpijak.[27] Orientasi utama faksi ini adalah merubah pandangan dunia agar sesuai dengan pemahamannya meskipun ditempuh dengan cara-cara radikal.

Satu hal yang cukup menarik, Syafii Maarif memprediksi bahwa sistem pemerintahan otoritarian yang banyak berkembang di dunia Arab hanya tinggal menunggu saatnya saja. Sistem itu pasti akan terguling. Dengan kata lain, rakyat semakin cerdas dan kritis. Sulit bagi mereka untuk dibohongi apalagi dalam dunia yang cukup modern ini. Apa yang dipikirkan oleh Syafii Maarif beberapa waktu kemudian menjadi kenyataan. Berbagai gejolak politik yang dilatarbelakangi oleh ketidakadilan ekonomi dan sosial terjadi di negara-negara berpenduduk Muslim. Sampai saat disertasi ini ditulis, gejolak politik masih terjadi di Tunisia, Libya, Mesir, Surya dan lainnya. Selama nilai-nilai kemanusiaan dikebiri oleh sebuah pemerintahan, sejauh itu pula gejolak sosial akan muncul. Sebab nilai-nilai kemanusiaan itu merupakan sesuatu yang bersifat *perennial* dan menyatu dalam kehidupan manusia.

Syafii Maarif menyadari, bahwa sistem demokrasi yang dipakai di Indonesia juga belum sepenuhnya terlaksana secara baik. Namun demikian, sikap bangsa Indonesia dalam menerima demokrasi dapat dikatakan lebih maju dibanding beberapa negara-negara Arab. Menurut Syafii Maarif, kenyataan ini tidak dapat

---

[26] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 154.

[27] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 155.

dilepas begitu saja dari pergulatan para pahlawan nasional dalam merumuskan ide negara demokrasi ini. Dengan amat apresiatif Syafii Maarif menyebut nama Agus Salim, Wahid Hasyim, Burhanuddin Harahap, Kasman Singodimedjo dan lain-lain, sebagai pendukung utama demokrasi.[28] Keharusan untuk melihat sejarah merupakan faktor utama mengapa sikap terbuka untuk menerima demokrasi di Indonesia tidak banyak mengalami hambatan. Meskipun secara praktis, demokrasi kerap ditafsirkan sesuai dengan kepentingan penguasa.

Bagi Syafii Maarif, pasang surut praktik demokrasi di Indonesia cukup tergantung pada para pemegang kebijakan. Jika mereka *committed* (terikat) pada penegakan nilai-nilai demokrasi secara konsisten, maka demokrasi akan berjalan secara baik.[29] Persoalan yang kemudian menjadi hambatan adalah munculnya kepentingan politik sektarian.[30] Kepentingan itu akan membajak demokrasi sesuai dengan kepentingan kelompok tertentu. Menurut Syafii Maarif, politik sektarian itu dilatarbelakangi oleh wawasan kebangsaan yang sempit dan kultur intoleransi yang berkembang.[31] Syafii Maarif yakin, bahwa demokrasi merupakan sesuatu yang tidak akan pernah lenyap di Indonesia, meskipun para penegaknya harus jatuh dan bangun.[32]

Syafii Maarif secara jujur mengajak kita untuk melihat lintasan sejarah perjuangan penegakan demokrasi ini. Baginya, demokrasi yang dilaksanakan pada masa lalu dengan sendirinya

---

[28] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 161.

[29] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 161.

[30] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 161.

[31] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 161.

[32] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 163.

akan membentangkan berbagai hikmah yang dapat dipetik bagi pelaksana demokrasi yang datang kemudian.[33] Ia memaparkan, dalam perkembangan demokrasi di Indonesia setidaknya dikenal beberapa nama untuk demokrasi itu: Pertama, Demokrasi Liberal (1945-1959). Kedua, Demokrasi Terpimpin (1959-1966). Ketiga, Demokrasi Pancasila (1966-1998). Pasca reformasi, demokrasi tersebut belum mendapatkan nama sesuai dengan yang disepakati.[34]

Meskipun berdasarkan sistem demokrasi, Syafii Maarif memandang bahwa belum tentu masyarakat akan hidup sesuai dengan yang dicita-citakannya. Dengan kata lain, walaupun demokrasi menjadi pilihan dalam bangunan sistem politik, nilai-nilai yang diharapkan lahir seperti: keadilan, toleransi, kebebasan berekspresi, tidak serta merta lahir seiring dengan berjalannya sistem itu. Ia menjelaskan, pada masa Demokrasi Liberal perbaikan masyarakat yang semestinya terjadi justru malah sebaliknya. Menurutnya, ada tiga penyebab utama kegagalan demokrasi itu: Pertama, kesetian para pemimpin kepada partai politik melebihi kesetiannya pada bangsa dan negara. Kedua, pertikaian para elit partai yang bermuara pada lahirnya partai-partai baru yang merasa kecewa dan kalah dalam pertarungan. Energi yang semestinya untuk membangun bangsa terbuang begitu saja untuk partai politik. Ketiga, para elit partai selalu terkesan tidak sabar dalam berpolitik dan ingin segera memetik hasilnya. Akibatnya, mereka menghalalkan segala cara untuk mencapai

[33] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani*, 61.

[34] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 50.

tujuan yang diinginkan.[35] Pada masa demokrasi Liberal ini, prestasi yang paling mencolok adalah terselenggaranya Pemilihan Umum pertama tahun 1955.[36]

Kegagalan Demokrasi Liberal disusul dengan munculnya Demokrasi Terpimpin. Menurut Syafii Maarif, perbaikan masyarakat pada era ini juga tak kunjung tiba. Bahkan kebebasan yang semestinya diusung malah menjadi sesuatu yang amat mahal harganya. Syafii Maarif menjelaskan, banyak para pejuang demokrasi yang seharusnya menikmati kebebasan pada masa ini malah masuk penjara karena melawan sistem demokrasi yang otoritarian ini. Ia mencontohkan, Sutan Sjahrir sebagai salah seorang yang turut memperjuangkan demokrasi dipenjara dan akhirnya harus mati di era ini. Padahal ia telah memperjuangkan Indonesia selama lebih daripada 30 tahun.[37] Secara sinis, Syafii Maarif menyebut bahwa Demokrasi Terpimpin adalah sebuah tatanan politik otoritarian yang membunuh demokrasi atas nama demokrasi itu sendiri.[38] Uniknya, Soekarno sendiri sebagai penguasa utama sistem politik ini harus menjalani tahanan rumah sampai akhir hayatnya.[39]

Jatuhnya sistem Demokrasi Terpimpin memunculkan sistem Demokrasi Pancasila ala Orde Baru. Pada masa ini, keadaan memang sedikit lebih baik. Namun nilai kebebasan dan partisipasi aktif warga negara untuk turut dalam menentukan kebijakan negara dan mengontrol mesin kekuasaan cenderung dikebiri.

---

[35] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 51-53.

[36] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 53.

[37] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 54.

[38] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 55.

[39] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 56.

Presiden Soeharto yang menjadi penguasa saat itu menjadikan dirinya sebagai episentrum jalannya roda pemerintahan. Pemilihan Umum yang dilaksanakan akan segera diketahui hasilnya sebelum aktivitas politik itu dibuat. Satu hal yang aneh, dalam sistem Demokrasi Pancasila istilah "menurut petunjuk Bapak Presiden" seolah seperti sesuatu yang lazim dan harus dilaksanakan untuk memutuskan sesuatu.[40] Padahal, seharusnya dalam sistem politik demokrasi keputusan dihasilkan dari sebuah musyawarah. Pada era ini, demokrasi kembali memperoleh penafsiran secara sepihak dan sektarian. Akhir dari periode ini meninggalkan berbagai konflik horizontal. Soeharto yang semula "dikultuskan" di akhir periode ini menjadi orang yang paling dibenci. Hingga kini pun, usul untuk menjadikannya sebagai pahlawan tetap melahirkan sikap pro dan kontra.

Pemaparan yang dikemukakan Syafii Maarif itu tidak hendak membuka luka lama. Ia hanya ingin agar sistem politik yang sudah dikemukakan para pendiri bangsa ini agar dijalankan sebagaimana mestinya. Cerita kelam pada masa lalu yang akhirnya mencoreng nama besar para pemimpinnya, tidak boleh terjadi di masa mendatang. Syafii Maarif juga menyarankan agar format demokrasi dicari kembali, agar sistem ini benar-benar menjadi rumah bagi setiap warga negara tanpa terkecuali. Jika hal itu tidak dilakukan, maka ongkos sosial akibat konflik horizontal akan muncul kembali.[41]

Bagi Syafii Maarif, salah satu kata kunci yang amat penting dalam menjalankan sistem demokrasi adalah upaya yang sungguh-

---

[40] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 57.

[41] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 61.

sungguh untuk menegakkan keadilan.[42] Menurutnya, tujuan Indonesia merdeka juga untuk mewujudkan keadilan. Cita-cita yang amat mulia tersebut hanya mungkin diwujudkan dalam sistem demokrasi yang terpantul dalam demokrasi sosial, demokrasi politik dan demokrasi ekonomi.[43] Keadilan dalam demokrasi sosial terlihat bagaimana setiap warga negara memiliki hak dan kewajiban yang sama. Keadilan dalam demokrasi politik tercermin dari tidak adanya tirani mayoritas atas minoritas. Sementara keadilan dalam demokrasi ekonomi tercermin dari terbukanya peluang yang sama bagi setiap warga negara untuk mengelola sumber-sumber ekonomi.

Dalam pemikiran Syafii Maarif, konsekuensi dari keengganan untuk mewujudkan keadilan di berbagai aspek dapat dilihat dari berbagai pergolakan sosial yang terjadi di banyak daerah di Indonesia.[44] Ia tetap menyebutkan bahwa para elit politik adalah kunci utama bagi terwujudnya keadilan itu. Kebijakan yang mereka ambil harus berpihak pada kehidupan publik ketimbang kelompok sendiri.[45] Kultur paternalistik, di mana yang di atas menjadi panutan, masih merupakan kultur yang dominan di negeri ini.[46] Artinya, jika keadilan dipraktikkan mulai dari elit politik di Pemerintah Pusat, maka hal ini akan berkonsekuensi pada penegakan keadilan di berbagai daerah di Indonesia.

---

[42] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 62.

[43] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 62.

[44] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 64.

[45] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 65.

[46] Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* 65.

Meskipun mendukung sistem demokrasi, Syafii Maarif menjelaskan bahwa pengelolaannya mesti dilakukan secara proporsional. Ia mengingatkan, jika demokrasi hanya semata-mata bergantung pada suara mayoritas pada aspek tertentu maka hal itu dapat merugikan kalangan minoritas. Dengan demikian, eksistensi demokrasi bukan memberikan kenyamanan dan ketenangan kepada berbagai pihak, sebaliknya ia akan menimbulkan ketakutan sendiri bagi pihak-pihak tertentu.[47] Karena itu, dalam mengambil sebuah keputusan kaum mayoritas mesti ekstra hati-hati, jangan sampai ada pihak-pihak yang dikorbankan dalam hal ini. Bagi Syafii Maarif, konflik horizontal akan dapat di atasi selama kelompok mayoritas menjadi pelindung kaum minoritas.

Dengan segala kelebihan dan kekurangan dari segi pelaksanaannya, Syafii Maarif menegaskan bahwa sistem demokrasi merupakan pilihan akhir bagi bangsa Indonesia.[48] Ia juga menyatakan selamat tinggal kepada sistem politik yang memasung kebebasan manusia. Hanya dengan kebebasan, manusia akan menjadi manusia yang sesungguhnya. Syafii Maarif juga menegaskan bahwa konsep tauhid di dalam Islam membolehkan pengabdian dan penghambaan hanya kepada Tuhan, selain itu berbagai format penghambaan harus ditentang.[49] Dalam sistem demokrasi, berbagai identitas diakui dan diposisikan pada *level* yang sederajat. Pengakuan akan eksistensi manusia tidak dilihat dari perspektif mayoritas dan minoritas, seiman atau berlainan

[47] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 245.

[48] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 163.

[49] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 164.

iman, melainkan dilihat dari hak dan kewajiban yang harus mereka dapatkan dan harus mereka berikan untuk bangsa dan negara ini.

Modal kultural yang dimiliki bangsa Indonesia dalam menegakkan sistem demokrasi menurut Syafii Maarif juga tercermin dari bahasa Indonesia sebagai bahasa persatuan.[50] Menurutnya, bahasa Indonesia merupakan simbol perekat yang sangat kuat selain wataknya yang demokratis. Bahasa Indonesia tetap sama ketika digunakan dalam segala situasi. Syafii Maarif membandingkan bahasa Indonesia ini dengan bahasa Jawa. Ia berkesimpulan bahwa bahasa Jawa mencerminkan stratifikasi sosial yang tidak demokratis.[51] Yang sangat unik dari bahasa persatuan ini adalah bahwa para pakar yang berasal dari suku Jawa malah menerima bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional daripada bahasa suku mereka sendiri. Syafii Maarif juga menyatakan bahwa bahasa Indonesia lambang egalitarianisme, di mana setiap pembicara dan lawan bicara diletakkan pada status yang sederajat.[52] Syafii Maarif semakin optimis, bahwa sistem demokrasi adalah sesuatu yang inheren dengan klutur bangsa Indonesia dan tidak akan pernah lenyap.

B. Pancasila sebagai Perekat Sosial

Syafii Maarif menyebut bahwa Pancasila adalah sebuah konsensus elok yang sudah dirumuskan secara kolektif oleh para tokoh nasional. Hal itu dilakukan secara cerdas oleh mereka saat

---

[50] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas di Tengah Kegalauan* (Jakarta: PSAP, 2004), 44.

[51] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 44,

[52] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 44.

menjelang Proklamasi kemerdekaan.[53] Meskipun didominasi oleh para tokoh Islam, keterlibatan tokoh-tokoh non Muslim dalam merumuskan Pancasila perlu diapresiasi. Memang pada awalnya terjadi tarik menarik antara golongan Islam dan nasionalis dalam menentukan dasar negara, namun karena pertimbangan untuk menjaga persatuan bangsa yang demikian beragam, akhirnya pemunculan dominasi Islam dalam Pancasila dihapuskan. Di sini dapat dilihat bahwa para pendiri bangsa itu lebih menginginkan sebuah konsensus sosial yang dapat menjadi rumah bagi berkembangnya nilai-nilai pluralisme.

Seperti diakui Syafii Maarif, bahwa gagasan awal Pancasila itu lahir dari ide Soekarno. Jasa Soekarno dalam merumuskan dasar negara ini tidak tertandingi, meskipun pada tataran praksis nilai-nilai Pancasila tidak ia laksanakan secara konsisten.[54] Syafii Maarif terlihat objektif terhadap pemikiran Soekarno ini, di satu sisi ia tidak ingin menghilangkan jasa sejarah yang diberikan Soekarno namun pada sisi lain kritik Syafii Maarif amat tajam kepadanya. Salah satu rumusan Soekarno yang terbilang cerdas untuk Pancasila disampaikan dalam pidatonya tanggal 1 Juni 1945 tentang "Internasionalisme atau Perikemanusiaan". Istilah "Ketuhanan yang Maha Esa" juga muncul dari idenya yang kemudian dijadikan sila pertama dalam Piagam Jakarta dengan tambahan anak kalimat "dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya."[55]

---

[53] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 21.

[54] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 21.

[55] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 21.

Pembelaan Syafii Maarif terhadap pemikiran Soekarno dalam konteks ini demikian kuat. Ia menyatakan bahwa pencetus Pancasila pada 1 Juni 1945 bukan yang lain. Syafii Maarif menolak argumen yang menyatakan bahwa Muhammad Yamin merupakan perumus Pancasila itu. Dalam pandangan Syafii Maarif, tidak ditemukan bukti yang cukup kuat akan hal itu. Ia curiga, bahwa ada semacam pemutarbalikan sejarah untuk menghilangkan jejak jasa Soekarno dalam perumusan Pancasila. Hal ini menurutnya diwujudkan dalam gerakan yang ia sebut de-sukarnoisasi. Bagi Syafii Maarif, Soekarno selain mesti dilihat dari berbagai kelemahannya ketika memimpin Indonesia, ia juga harus dilihat sebagai sosok yang berjasa dalam membangun bangsa ini.[56]

Bagi Syafii Maarif, bangsa ini selalu melupakan jasa para pahlawan yang sudah memberikan pengorbanan begitu besar untuk membangun bangsa. Ia menegaskan, bahwa kepentingan politik destruktif telah dilakukan sekelompok orang untuk itu.[57] Soekarno yang sudah jelas-jelas memberikan pemikirannya yang tidak ternilai harus dilupakan begitu saja. Di sinilah letak kekecewaan Syafii Maarif. Ia juga menambahkan, memang benar kata Pancasila itu bukan berasal dari pemikiran Soekarno, boleh jadi kata itu lahir dari pemikiran Muhammad Yamin. Tapi tidak demikian dengan sila-sila yang ada di Pancasila itu.[58] Penghilangan mata rantai sejarah menurut Syafii Maarif hanya ditujukan untuk membesarkan Orde Baru yang berkuasa sesudahnya dan melenyapkan pengaruh Orde Lama yang berkuasa

---

[56] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 137.
[57] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 139.
[58] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai ,* 137.

sebelumnya.[59] Syafii Maarif menganggap ini merupakan kejahatan politik.

Pada tanggal 18 Agustus 1945, sila pertama itu kemudian diubah menjadi "Ketuhanan Yang Maha Esa". Syafii Maarif menjelaskan bahwa perubahan itu melahirkan reaksi keras dari kalangan Islam. Sosok tertuduh sebagai aktor intelektual dibalik perubahan itu adalah Moehammad Hatta. Seperti diakuinya, dirinya juga mengkritik Hatta yang dinilainya tidak berpihak pada kepentingan Islam. Namun seiring dengan kematangan intelektual dan pencermatan secara jeli peta sosiologis dan antropologis bangsa Indonesia, akhirnya keputusan Hatta itu dapat diterimanya bahkan ia benarkan.[60] Syafii Maarif menilai, Hatta seorang negarawan yang cukup arif. Ia ingin tetap menjaga keutuhan bangsa Indonesia yang memiliki berbagai latar belakang identitas seperti: bahasa, etnik maupun agama.[61] Keragaman identitas tersebut tidak mungkin dipaksa berada di bawah dominasi agama tertentu, namun mesti diikat oleh sebuah konsensus sosial di mana tidak ada pihak yang merasa dirugikan.

Syafii Maarif menjelaskan bahwa Hatta tidak hendak memisahkan Islam dari kehidupan bangsa Indonesia dengan dihapusnya kata itu. Ia menambahkan, Hatta melihat bahwa spirit Piagam Jakarta tetap terkandung dalam sila pertama Pancasila "Ketuhanan Yang Maha Esa", meskipun kata syari'at Islam tidak dicantumkan di situ. Hatta dalam pandangan Syafii Maarif lebih

---

[59] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 138.

[60] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 22.

[61] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 22.

mengedepankan substansi dan meninggalkan simbol jika simbol pada akhirnya melahirkan ketidakharmonisan umat beragama.[62]

Menurut Syafii Maarif, pencoretan tujuh perkataan dalam Piagam Jakarta itu memiliki makna historis yang dalam.[63] Ia mengutip pendapat Mohammad Roem untuk menjelaskan hal tersebut, selain memang Roem paham sekali dengan situasi pencoretan kata-kata itu. Bagi Roem, umat Islam memberikan pengorbanan yang cukup besar untuk bangsa Indonesia. Roem juga mengemukakan pandangan Alamsyah Ratu Perwira Negara yang menyebut Pancasila sebagai hadiah terbesar yang diberikan umat Islam kepada Republik Indonesia.[64] Karena itu, bangsa ini tidak boleh melupakan jasa besar yang sudah diberikan umat Islam terhadap pembentukan dasar negara. Ada dua hal yang dapat dicermati di sini: Pertama, Pancasila sesungguhnya merupakan spirit ajaran Islam yang dikontekstualisasikan menjadi dasar negara. Para tokoh Muslim nasional berhasil melakukan itu. Kedua, ajaran Islam tentang toleransi dan persatuan merupakan bagian yang turut menentukan masa depan kehidupan berbangsa dan bernegara. Kedua hal inilah yang menurut Syafii Maarif memiliki nilai historis itu.

Dalam pemikiran Syafii Maarif, para pemimpin Islam telah menunjukkan toleransi beragama yang demikian tinggi sehingga berani menghapus kata-kata yang berkaitan dengan Islam demi keutuhan bangsa Indonesia. Bagi Syafii Maarif, toleransi seperti itu belum ada tandingannya dalam sejarah modern Indonesia. Ia

---

[62] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 43.

[63] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 103.

[64] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 103.

juga menegaskan, bagaimana jika pada saat itu para pemimpin Islam memaksakan kehendak dan menggunakan kacamata eksklusif ketika merumuskan dasar negara?[65] Hasilnya sudah dapat ditebak, negara merdeka yang baru lahir akan terpecah-pecah hanya karena persoalan kulit. Sekali pun hilangnya kata tersebut digugat kembali oleh sementara tokoh Islam pada 1950-an.[66]

Bagi Syafii Maarif, Piagam Jakarta tidak boleh dilihat hanya dari perspektif legal formal, namun perlu diambil moralitas sosialnya berupa tegaknya keadilan yang merata diseluruh Nusantara tanpa adanya diskriminasi.[67] Kegagalan umat Islam dalam melihat Pancasila dari perspektif yang luas dan inklusif hanya berakhir dengan sederetan penyesalan dan dendam. Keadaan itu pada akhirnya akan merugikan umat Islam sendiri. Syafii Maarif juga menekankan, meskipun berakar dari tradisi Islam, Pancasila harus tetap membuka diri dengan penafsiran-penafsiran yang diberikan oleh berbagai agama yang ada.[68] Ini membuktikan bahwa Pancasila merupakan payung pemersatu bagi semua, tidak ada unsur diskriminasi dalam pelaksanannya.

Perdebatan tentang dasar negara menurut Syafii Maarif berakhir bersamaan dengan dikeluarkannya Dekrit 5 Juli 1959. Mulai saat itu Pancasila merupakan dasar negara yang tidak dapat ditolak.[69] Bagi Syafii Maarif, dalam konteks kultur bangsa Indonesia yang cukup majemuk ini tidak ada konsep lain yang secara rasional dapat mengukuhkan persatuan dan kesatuan bangsa

---

[65] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 42-43.

[66] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 42.

[67] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 311.

[68] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai ,* 311.

[69] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai ,* 173.

kecuali lima poin penting dari Pancasila. Kelima sila itu mesti dibaca secara komprehensif dan berkaitan.[70] Jika dicermati, sila-sila itu memuat elemen-elemen penting pluralisme seperti: masalah ketuhanan, kemanusiaan dan keadilan. Di sinilah pentingnya eksistensi Pancasila itu. Ia ibarat sebuah rumah tempat berlindung para penghuninya. Selain itu posisi Pancasila dapat berfungsi sebagai tali pengikat dan pemersatu berbagai ragam agama yang ada di Indonesia.

Syafii Maarif mencermati, jika saja pemikiran Hatta dijadikan acuan oleh para tokoh Muslim pada periode 1950-an dalam sidang Majelis Konstituante, perseteruan antara Islam dan Pancasila yang mengganggu integrasi nasional tidak perlu terjadi. Syafii Maarif juga menambahkan, dengan sikap itu kecurigaan antar pemeluk agama tentang dasar negara akan dapat dihindari. Dari kejadian itu, ia menyarankan agar semua pihak harus memiliki kearifan, saling mengerti dan memaafkan, saling menghormati antara golongan-golongan yang berbeda agama dan aliran politik dalam bingkai Pancasila.[71]

Syafii Maarif melihat bahwa Pancasila merupakan titik puncak bagi pertemuan ideologis dan sosiologis bangsa Indonesia. Ia juga menjelaskan, pemaksaan berbagai kepentingan yang ada kerap melahirkan konflik horizontal antar sesama anak bangsa. Ia mengemukakan fakta bahwa ada sekelompok umat Islam yang melakukan pemberontakan pada masa Orde Lama karena merasa ada ketidakadilan ekonomi. Sebagian ingin mendirikan negara Islam. Keinginan serupa juga muncul dari sekelompok umat

---

[70] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 23.

[71] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 43-44.

Kristen dan Katolik dari Indonesia bagian Timur yang merasa diperlakukan diskriminatif oleh umat Islam yang mayoritas. Mereka ingin memisahkan dirinya dari negara Indonesia.[72] Pancasila yang kemudian dirumuskan secara inklusif ternyata mampu menjadi faktor integratif bagi ketegangan antar sesama anak bangsa itu. Menurut Syafii Maarif, dengan ditetapkannya Pancasila sebagai dasar negara maka bentuk negara Indonesia sudah jelas, yaitu bukan berdasarkan agama tertentu.[73]

Syafii Maarif menjelaskan bahwa posisi Pancasila semakin kukuh sebagai falsafah bangsa Indonesia berkat gelombang besar intelektual yang selalu mengawalnya. Ia menyebut beberapa nama penting sebagai aktor di balik itu, di antaranya adalah: Nurcholish Madjid, Harun Nasution, Munawir Sjadzali, Taufik Abdullah, Amien Rais, Komaruddin Hidayat, Azyumardi Azra, Bahtiar Effendy dan lain-lain. Para intelektual tersebut tidak hendak mengganti dasar negara sesuai dengan paham agama tertentu melainkan turut memperkuat posisi Pancasila sebagai dasar negara yang sudah final. Bagi mereka, Pancasila sudah cukup memadai untuk menampung cita-cita sosial umat Islam dalam bernegara.[74] Pancasila juga merupakan korpus terbuka yang dapat menampung berbagai identitas kultur dan agama.

Dalam pandangan Syafii Maarif, dengan diterimanya Pancasila sebagai dasar negara oleh umat Islam, maka terciptalah sebuah ruang dengan sendirinya untuk membangun bangsa ini

---

[72] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 40.

[73] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 105.

[74] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 23.

dalam ikatan kebersamaan.[75] Dalam proses pembangunan itu tidak ada dominasi mayoritas atas minoritas, semuanya dalam status yang sama dan sederajat. Syafii Maarif memandang bahwa energi sebagian umat Islam generasi terdahulu terkuras hanya pada wilayah teo-filosofis.[76] Nama Islam harus ditonjolkan dalam sila-sila Pancasila. Kenyataan historis itu cukup melelahkan, sehingga energi yang semestinya digunakan untuk membangun bangsa menjadi lemah. Sementara perpecahan antar sesama anak bangsa tidak dapat dihindari dalam konteks ini. Kenyataan pahit ini menurutnya jangan sampai diulangi oleh generasi belakangan. Cukuplah hal itu sebagai pelajaran berharga yang mesti diambil hikmahnya.

Bagi Syafii Maarif, Pancasila sesungguhnya merupakan pintu masuk bagi umat Islam untuk mengejawantahkan ajaran Islam dalam konteks Indonesia. Ia menjelaskan bahwa ajaran-ajaran Islam yang bersifat inklusif dan universal terkandung dalam sila-sila dari Pancasila itu. Syafii Maarif merinci bahwa nilai-nilai universal dimaksud meliputi: ketuhanan, kemanusiaan, persaudaraan, musyawarah dan keadilan. Pancasila bagi Syafii Maarif adalah falsafah hidup yang dapat diterima semua pihak. Dari Pancasila itu terpancar di antaranya nilai egalitarianisme di mana golongan mayoritas merupakan pelindung bagi golongan minoritas.[77]

---

[75] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 175.

[76] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 175.

[77] Ahmad Syafii Maarif, "Pancasila Pintu Masuk Bumikan Nilai Islam", didapat dari http://www.maarifinstitute.org/ [home page on line]: Internet (diakses tanggal 1 Januari 2012)

Menurut Syafii Maarif, pilihan arif terhadap Pancasila sebagai dasar negara bagi bangsa Indonesia akan membuka ruang cukup luas bagi pelaksanaan nilai-nilai Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Jika dikatakan bahwa Indonesia sama saja dengan negara sekuler lain di mana nilai-nilai agama terpisah dari kehidupan, menurut Syafii Maarif hal itu akan tertolak dengan sendirinya.[78] Sebab tidak ada sila-sila dari Pancasila itu yang bertolak belakang dengan ajaran Islam. Dalam suasana kehidupan berbangsa dan bernegara yang plural seperti Indonesia, bagi Syafii Maarif menampilkan ajaran Islam dalam model yang lebih fleksibel akan melahirkan keuntungan tersendiri. Nilai-nilai Islam akan dapat masuk ke dalam setiap pemikiran dan aktivitas masyarakat secara otomatis. Eksistensi Islam juga dirasakan bukan sebagai sebuah ancaman, melainkan mitra yang baik. Dalam hal ini, Hatta selalu menjadi rujukannya dengan sebuah ungkapan sederhana namun cukup dalam "Jangan gunakan filsafat gincu, tampak tapi tak terasa; pakailah filsafat garam, tak tampak tapi terasa."[79]

Agar lebih komprehensif, pandangan dan penafsiran Hatta mengenai Pancasila menurut Syafii Maarif patut dikedepankan. Hatta tidak memisahkan antara sila yang satu dengan sila lainnya, melainkan meletakkannya dalam sebuah kesatuan yang utuh. Syafii Maarif menjelaskan, Hatta menjadikan sila "Ketuhanan Yang Maha Esa" sebagai dasar utama bagi sila-sila yang lain. Hal ini dapat dipahami bahwa Hatta melekatkan agama dalam setiap proses pemikiran dan aksi bangsa Indonesia. Syafii Maarif

---

[78] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 230.

[79] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 230.

menjelaskan bahwa prinsip spiritual dan etik ini akan memberikan bimbingan kepada semua yang baik bagi rakyat dan bangsa Indonesia.[80] Meskipun Indonesia tidak berdasarkan agama, pada tataran filosofis moralitas agama tetap menjadi rujukan utama.

Sementara sila kedua, "Kemanusiaan yang adil dan beradab", adalah kelanjutan dari sila pertama dalam praktek. Begitu pula sila ketiga dan keempat. Sedangkan sila kelima, "Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia", menjadi tujuan akhir dari ideologi Pancasila. Dengan menempatkan sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai sila pertama, negara memiliki landasan moral yang cukup kukuh. Menurut Syafii Maarif, Pancasila dalam penafsiran Hatta berjuang demi kemaslahatan negara dan masyarakat, ketertiban dunia dan persaudaraan antar bangsa. Syafii Maarif menegaskan, meskipun Hatta tidak menyebutkan penafsirannya terhadap Pancasila dari Islam tapi orang sudah paham bahwa Hatta adalah seorang Muslim yang taat dan konsisten. Bagi Syafii Maarif, di sinilah kekuatan argumen Hatta tentang Pancasila itu.[81]

Dalam pandangan Syafii Maarif, Hatta telah berhasil melakukan internalisasi nilai-nilai Islam dalam Pancasila secara kontekstual.[82] Apa yang dilakukan Hatta menurutnya harus diikuti oleh oleh generasi yang datang kemudian. Nilai-nilai Islam yang dititipkan Hatta pada Pancasila merupakan bukti konkret bahwa ia merupakan seorang Muslim yang taat. Selama ini Hatta dinilai

---

[80] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Peraturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985), 156.

[81] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan,* 155-156.

[82] Ahmad Syafii Maarif, "Pejabat Sudah Alergi terhadap Pancasila", didapat dari http://www.antaranews.com/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 2 Januari 2012).

sebagai kelompok nasionalis sekuler.[83] Anggapan seperti ini ditepis Syafii Maarif. Ia bahkan membuktikan jika Hatta juga merupakan seorang *God Father* bagi tokoh-tokoh sentral Masyumi.[84] Pergaulannya dengan tokoh-tokoh Masyumi tidak dapat dipandangan begitu saja. Hal tersebut menurut Syafii Maarif harus dibaca bahwa ia merupakan sosok yang cukup berpihak kepada Islam. Islam yang ditampilkan Hatta bukanlah Islam seperti dipahami kebanyakan orang pada saat itu. Ia lebih menukik pada persoalan yang subtansial daripada formal yang cenderung mengundang kontroversi.

Strategi kultural yang dimainkan Hatta dalam penilaian Syafii Maarif lebih seperti panduan bagi umat Islam dalam bertindak.[85] Bagi Hatta, umat Islam harus pandai membawa diri jika hendak memperjuangkan Islam. Bagi Syafii Maarif, ungkapan Hatta ini memberikan pesan yang begitu dalam. Menurutnya, umat Islam harus mengetahui keadaan yang mengitarinya terlebih dahulu baru kemudian memformat model Islam apa yang akan dibawa di Indonesia.[86] Nasehat Hatta ini bagi Syafii Maarif amat terkait erat dengan *lobby* politik yang dilakukannya ketika meminta para tokoh Islam untuk menghapus tujuh kata dalam Piagam Jakarta. Jangkauan pemikiran Hatta menurut Syafii Maarif jauh melampaui masanya, sehingga kemudian sering tidak dapat dipahami oleh kebanyakan orang.

---

[83] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 281.

[84] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 22.

[85] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 279.

[86] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 280.

Didikan Hatta kepada seluruh anak bangsa menurut Syafii Maarif harus disambut dengan sikap positif. Dalam rentang waktu puluhan tahun umat Islam bergumul dengan persoalan bentuk, hal itu menurut Syafii Maarif justru akan menjadi beban pikiran yang menguras banyak energi.[87] Dari Hatta, Syafii Maarif mendapatkan tidak hanya model kepribadiannya yang loyal terhadap bangsa ini, tapi juga pemikiran-pemikirannya yang cukup bernas dalam mewujudkan gagasan Islam substantif.[88] Hatta dalam pencermatan Syafii Maarif, dengan keislamannya yang tulus seolah tidak rela dengan Islam yang memunculkan bentuknya saja namun kering dari isi. Syafii Maarif menilai bahwa iman menurut Hatta adalah sesuatu yang halus yang bermuara pada terciptanya manusia-manusia yang tercerahkan.[89]

Pemahaman Hatta mengenai Pancasila merupakan model tersendiri dalam konstruksi berpikir Syafii Maarif. Dengan kata lain, tafsir yang dikemukakan Hatta memberikan pengaruh yang cukup signifikan untuk hal yang sama bagi Syafii Maarif. Itulah sebabnya ia selalu menonjolkan pemikiran Hatta ini, termasuk dalam persoalan kaitan antara Pancasila dengan pluralisme. Syafii Maarif menjelaskan, boleh jadi apa yang dipahami Hatta tentang Pancasila dilatarbelakangi oleh pendidikan Islam yang ia terima sejak kecil.[90] Oleh sebab itu, tidak ada keraguan sedikit pun mengenai tafsir Hatta terhadap Pancasila dibanding dengan para penafsir yang mungkin saja sekuler, ateis atau agnostik.[91] Seperti

---

[87] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 280.

[88] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 280.

[89] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 281.

[90] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan,* 154.

[91] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan,* 154.

dijelaskan Syafii Maarif, penafsiran Hatta mengenai Pancasila sepanjang sumber-sumber yang diketahuinya tidak mendapat sanggahan dari berbagai aliran politik. Itulah sebabnya pribadi sekaligus pemikiran Hatta mengenai Pancasila dalam pandangan Syafii Maarif tidak mungkin diabaikan.[92]

Menurut Syafii Maarif, perbincangan mengenai Pancasila akan lebih sempurna jika diikuti dengan perbincangan mengenai semboyan negara Indonesia yaitu: *bhinneka tunggal ika* (berbeda-beda tapi satu juga). Dalam pemahamannya, semboyan tersebut menekankan bahwa Indonesia adalah bangsa yang multi etnis, multi iman, dan multi ekspresi kultural.[93] Semboyan tersebut menekankan bahwa pluralisme memang merupakan bagian tak terpisahkan dari Pancasila. Pancasila merupakan payung di mana berbagai eksistensi diakui dan dihargai secara layak. *Bhinneka tunggal ika* juga dapat diartikan dengan *unity in diversity* (kesatuan dalam keragaman). Jika dikaji secara etimologis, bahwa *diversity* merupakan keragaman di mana satuan-satuan yang membentuk keragaman itu berasal dari identitas yang berbeda pula. Kekayaan kultural tersebut menurut Syafii Maarif mesti dikelola secara arif demi kemaslahatan bersama.[94]

Syafii Maarif menjelaskan bahwa Pancasila kerap menghadapi tantangan-tantangan yang muncul ke permukaan. Ia memaparkan, tantangan-tantangan itu mungkin saja dimulai dari segelintir pihak yang ingin menggeser Pancasila dengan ideologi tertentu. Syafii Maarif menegaskan, dari kalangan Islam sendiri

---

[92] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan,* 154.

[93] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 245.

[94] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 246.

masih saja ada sekelompok kecil yang ingin mendirikan negara Islam. Dalam konteks ini, Syafii Maarif menolak keras keinginan yang menurutnya hanya ilusi itu. Baginya, substansi ajaran Islam dalam hal ini jauh lebih penting daripada menampilkan simbol-simbol yang justru isinya mungkin penuh dengan kebohongan.[95] Jelas terlihat bahwa pemikiran Hatta berpengaruh kuat dalam pemikiran Syafii Maarif mengenai konsep bernegara ini.

Satu hal yang terus dicermati Syafii Maarif, selama keadilan yang dikandung dalam Pancasila tidak dirasakan oleh rakyat Indonesia secara merata maka berbagai gejolak tetap akan terjadi. Selain itu, eksistensi Pancasila juga akan dipertanyakan orang. Di sinilah menurut Syafii Maarif terciptanya peluang terbuka bagi ideologi-ideologi lain untuk menggeser posisi Pancasila. Ia mencontohkan, ideologi kanan yang menjadikan agama sebagai dasarnya atau ideologi kiri sebagai antitesisnya berusaha sekuat tenaga untuk mewujudkan misinya.[96] Meskipun dalam pandangan Syafii Maarif, kimiawi dari berbagai ideologi itu amat berbeda dengan kultur Indonesia, namun berbagai ideologi itu tetap harus diwaspadai.[97]

Dengan demikian, Syafii Maarif melihat perlunya mengisi Pancasila dengan nilai-nilai profetik yang sangat kaya dalam masalah moral, sumber hukum dan doktrin eskatologis. Bagi Syafii Maarif, jika nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila

---

[95] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 231.

[96] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 314.

[97] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 314.

hanya sebatas retorika kosong, maka Indonesia menurutnya tetap akan menjalani masa-masa sulit seperti selama ini.[98]

C. Dialog yang Konstruktif dan Direktif

Salah satu langkah strategis yang mengandung potensi positif untuk mencerdaskan umat adalah dialog. Dialog bukan untuk mengedepankan pembelaan dan pertahanan sebuah agama terhadap serangan dari luar, melainkan sebuah upaya memahami keimanan dari agama-agama lain. Dialog dalam konteks sosial merupakan sebuah ”sekolah pluralis” yang berfungsi sebagai wadah pencerahan dalam tataran kognitif, afektif dan psikomotoris. Ketika umat beragama dapat mengalami pencerahan dalam sebuah komunitas dialog antar agama yang menjadi sebuah ”sekolah pluralis”, maka kecurigaan antar penganut agama dapat diminimalisir.[99] Dialog[100] merupakan kata kunci untuk mewujudkan kerukunan umat beragama.[101]

Dalam pandangan Syafii Maarif, dialog antar umat beragama dapat berlangsung secara baik dan produktif jika masing-masing pihak rela menerima berbagai latar belakang identitas yang ada. Untuk ini, Syafii Maarif mengusulkan sebuah filosofi dialog yang tersimpul dalam kalimat, “Bersaudara dalam perbedaan dan

---

[98] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 314.

[99] Supriatno et all., *Merentang Sejarah Memaknai Kemandirian: Menjadi Gereja Bagi Sesama* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), 247.

[100] Kata dialog berasal dari kata Yunani “dia-logos” artinya bicara antara dua pihak atau “dwi-wicara”. Lawannya adalah “monolog” yang berarti bicara sendiri. Secara definitif dialog merupakan percakapan antara dua orang atau lebih yang di dalamnya dilakukan pertukaran nilai dari masing-masing perserta dialog.” Dialog juga diartikan dengan usaha untuk memahami pihak lain yang berbeda. D. Hendropuspito, O.C., *Sosiologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1983), 172.

[101] D. Hendropuspito, O.C, *Sosiologi Agama*, 172.

berbeda dalam persaudaraan."[102] Baginya, iman seseorang tidak akan melemah karena keterbukaannya dengan penganut agama lain, namun keterbukaan itu akan menjadi sumber kekuatan.[103] Dialog umat beragama itu ditempuh untuk menjembatani berbagai perbedaan dan mengelolanya secara dinamis dan produktif.

Dialog menurut Syafii Maarif mendapatkan landasan teologisnya di dalam Alquran maupun hadis.[104] Tidak ada keraguan sedikit pun akan signifikansi dialog itu. Menurut Syafii Maarif, para mufasir, ulama maupun cendekiawan berada dalam kata sepakat mengenai keharusan melakukan dialog ini. Mereka mengembangkan dialog secara ekstensif terutama terkait dengan pertemuan antar iman dan kerjasama sosial.[105] Bagi Syafii Maarif, dialog mestinya menjadi sebuah perhatian yang utama bagi masyarakat Muslim di Indonesia mengingat jumlah penganut Islam di negeri ini merupakan yang paling besar. Dialog tersebut akan bermuara pada harmoni antar sesama anak bangsa yang hidup dalam masyarakat heterogen. [106]

Namun demikian, Syafii Maarif juga menyatakan bahwa dialog yang seharusnya dapat diterima berbagai pihak untuk mencari berbagai kearifan sering disalahpahami bahkan ditolak oleh pihak-pihak tertentu. Syafii Maarif menjelaskan, ada pihak-pihak yang merasa terancam dengan dilaksanakannya dialog itu.

---

[102] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 233.

[103] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 233.

[104] Lihat di antaranya dalam QS. Al-Naḥl/ 16: 125.

[105] Ahmad Syafii Maarif, "Waging Peace Through Interfaith Dialog and Cooperation: Indonesian Experience", makalah yang disampaikannya untuk acara penganugerahan Magsaysay Award tanggal 02 September 2008. Didapat dari http://www.rmaf.org.ph/; Internet (diakses tanggal 15 November 2011).

[106] Ahmad Syafii Maarif, "Waging Peace".

Secara eksplisit ia menyebutkan bahwa orang-orang yang berpikiran sempit merupakan pihak-pihak yang berada di belakang ditolaknya dialog itu. Syafii Maarif menuding kelompok Islam radikal sebagai pelaku utamanya. Meskipun jumlah mereka cukup terbatas, namun gerakan mereka yang selalu diekspos dan ditonjolkan ke permukaan menyebabkan kelompok ini kelihatan besar. Tidak sedikit pandangan dari luar Islam yang berasumsi bahwa mereka merupakan representasi dari Islam itu sendiri. Dalam pandangan Syafii Maarif, ini merupakan sebuah kekeliruan perspektif yang mesti diluruskan.[107]

Dapat dimengerti mengapa Syafii Maarif berpendapat demikian. Hal itu dilatarbelakangi salah satunya oleh penolakan terhadap dirinya ketika melakukan dialog dengan Presiden Amerika Serikat George W. Bush saat ia berkunjung ke Indonesia 22 Oktober 2003. Pihak yang menolak menganggap hal itu sia-sia saja. Namun bagi Syafii Maarif, melalui dialog itulah berbagai persoalan penting dapat disampaikan. Ia bahkan menjelaskan bahwa dialog sebenarnya dapat menunjukkan identitas seseorang yang sebenarnya apakah termasuk kesatria atau pengecut. Istilah yang ia sampaikan adalah lebih baik menyampaikan kritikan langsung daripada mengepalkan tangan namun berada di balik gunung.[108]

Syafii Maarif menyambut pelaksanaan dialog antar umat beragama secara positif dan optimis. Ia menaruh harapan besar pada terselenggaranya dialog secara damai dan konstruktif. Menurutnya, dialog akan memberikan beberapa keuntungan, di

---

[107] Ahmad Syafii Maarif, "Waging Peace".

[108] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita* (Jakarta: Grafindo, 2006), 43.

antaranya: Pertama, dialog antar umat beragama akan memperluas wawasan seorang penganut agama. Kedua, kesediaan seseorang untuk melakukan dialog merupakan indikasi keimanan yang kuat dan senantiasa hidup di masyarakat. Ketiga, dalam dialog itulah berbagai persoalan yang terjadi dapat dipecahkan dalam rangka menciptakan tatanan kehidupan yang lebih baik.

Syafii Maarif menjelaskan bahwa berdasarkan pengalaman yang ia dapatkan dialog antar umat beragama merupakan hal yang amat penting. Konsekuensi dari aktivitas mulia itu adalah lahirnya persaudaraan antar sesama umat beragama secara tulus dan indah. Dalam dialog yang ia bangun dengan para pemuka agama lain lahir sebuah keyakinan bahwa kemanusiaan *(humanity)* adalah tunggal. Dari keyakinan itu, Syafii Maarif juga melakukan ekstensifikasi dialog itu dengan memberikan peluang kepada siapa saja tanpa terkecuali untuk berpartisipasi aktif dalam mengawal perkembangan nilai-nilai kemanusiaan. Ia menjelaskan, prinsip penting dalam dialog yang dibangun tidak boleh disertai dengan agenda tertentu di mana ada tujuan tersembunyi dari satu atau beberapa pihak yang bertujuan untuk meniadakan yang lain.[109]

Syafii Maarif menjelaskan bahwa kesadaran dialog yang telah dilaksanakan oleh para tokoh agama di Indonesia tidak hanya terbatas pada tataran normatif. Menurutnya, aktivitas itu sudah merambah ke arah kerjasama yang kondusif dalam masalah-masalah kemanusiaan. Ia mencontohkan, pada saat Indonesia (Aceh) dilanda bencana alam berupa tsunami Desember 2004, para pemuka lintas agama melakukan dialog kehidupan dengan memberikan karitas untuk membantu korban bencana alam. Salah

[109] Ahmad Syafii Maarif, “Waging Peace”.

satu aktivitas yang terbilang inklusif adalah pemberian bantuan dana untuk pembangunan kembali beberapa pondok pesantren. Padahal, proyek dialog kehidupan itu dipimpin oleh Kardinal Julius Darmaatmadja dan S.J. Soon yang non Muslim.[110] Di sini terlihat jelas, dalam proyek dialog persoalan humanitas merupakan alat pengikat keragaman iman itu. Perbedaan agama hanyalah sarana untuk memperkaya wawasan kemanusiaan seseorang, bukan merupakan faktor penghambat bagi terwujudnya dialog.

Menurut Syafii Maarif, dialog setidaknya dapat menetapkan sebuah standar yang dapat diterima oleh setiap pihak. Dalam pandangannya, dialog sebaiknya diarahkan pada persoalan-persoalan yang menjadi tanggungjawab kolektif. Dalam hal ini, dialog hendaknya bermuara pada moralitas internasional atau etika global *(global ethics)*, seperti: radikalisme agama, hak asasi manusia, kebebasan, demokrasi, keadilan, perdamaian atau masalah lingkungan.[111] Hal seperti ini bersifat universal dan melampaui kepentingan umat tertentu.[112] Tokoh kerukunan seperti Hans Kung dan Leonard Swidler turut menegaskan bahwa etika global itu merupakan pegangan dalam dialog antar bangsa yang

---

[110] Ahmad Syafii Maarif, “Waging Peace”.

[111] Lihat Ahmad Syafii Maarif, “Waging Peace” dan *Islam dalam Bingkai*, 205-206. Lihat Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab global (One Earth Many Religions: Multi Faith Dialog & Global Responsibility),* diterjemahkan oleh Nico A. Likumahuwa (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1995), 103.

[112] Lihat Bassam Tibi, “Moralitas Internasional sebagai Landasan Lintas Budaya”, dalam M. Nasir Tamara dan Elza Pelda Taher, ed., *Agama dan Dialog Antar Peradaban* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1996), 163. Lihat juga Parliament of the World’s Religions, *Declaration Toward a Global Ethic* (Chicago : t.t.), 5. Lihat juga Zainul Abas, “Dialog Agama, Pluralitas Budaya dan Visi Perdamaian”, dalam *Kompas*, No. 213 Tahun Ke-32, 31 Januari 1997.

dapat mengikat semua identitas.[113] Kedua teolog Kristen tersebut sependapat dengan Syafii Maarif dalam hal standarisasi dalam dialog.

Dialog yang damai dan konstruktif menurut Syafii Maarif akan berujung pada fungsionalisasi peran agama dalam pergulatannya dengan berbagai persoalan kemanusiaan. Sebab itu, peran dan fungsi agama sebagai pemecah masalah *(problem solver)* akan diuji dalam dialog itu. Syafii Maarif juga memahami bahwa dialog antar umat beragama merupakan ikhtiar mencari titik temu *(kalimah al-sawā')* masing-masing umat beragama.[114] Seperti yang sudah dikemukakan bahwa hal itu dapat diarahkan pada upaya mengatasi berbagai penyakit sosial ketimbang pada tataran teologis doktrinal.[115] Wilayah yang disebut terakhir selain kerap menimbulkan persoalan-persoalan baru, juga ditengarai sebagai titik seteru berbagai benturan fisik di akar rumput *(grass root)*. Implikasi pada wilayah itu dapat kita cermati tidak hanya melahirkan predikat-predikat peyoratif yang dilekatkan untuk kelompok berbeda, seperti: kafir, sesat, tapi juga mewujud dalam pengrusakan rumah-rumah ibadah, kekerasan fisik dan sebagainya.[116] Sebuah kenyataan yang sebenarnya *counter productive* dengan misi suci agama itu sendiri.

---

[113] Lihat Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama,* 103.

[114] Ahmad Syafii Maarif, "Waging Peace". Hal yang secara substansial sama juga dapat dijumpai dalam bukunya *Islam dalam Bingkai*, 271.

[115] Ahmad Syafii Maarif, "Waging Peace". Lihat Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006), 347.

[116] Kasus yang terjadi pada tanggal 1 Juni 2008 merupakan bukti kasat mata dalam hal ini. Massa yang tergabung dalam Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (AKKBB) di serang oleh massa Front Pembela Islam (FPI)

Bagi Syafii Maarif, konflik antar umat beragama di berbagai belahan bumi di antaranya dilatarbelakangi komunikasi yang tersumbat dan tidak terciptanya dialog serta sikap keberagamaan yang tulus. Selain itu, rasa curiga yang berlebihan menjadi salah satu faktor yang cukup berperan dan tidak kalah pentingnya.[117] Ia menegaskan bahwa konflik berlatarbelakang agama, termasuk di Tanah Air, yang dilakukan oleh orang-orang yang mengaku "beragama" merupakan bukti kuat bahwa agama telah mengalami disfungsi dan kehilangan daya kritisnya. Fungsi agama sebagai institusi liberatif dan *raḥmatan li al-'ālamīn* pun sirna.[118] Sementara dialog yang seharusnya menjadi wadah bagi semua anak manusia tidak mendapatkan perhatian. Saat itulah, menurut Harvey Cox, agama (Tuhan) berada dalam lonceng kematian.[119] Bahkan A.N. Wilson menyatakan bahwa tidak ada kekacauan di masyarakat di mana agama tidak memberikan peran di dalamnya. Agama, menurutnya, harus ikut bertanggung jawab atas berbagai situasi itu. Dorongan yang diberikan agama amat besar dalam kaitannya dengan penganiayaan kepada orang lain.[120]

Dalam pandangan Syafii Maarif, dialog antar umat beragama mutlak diperlukan karena mendapatkan spiritnya dalam bangunan teologi setiap agama. Jika umat beragama (baca: umat Islam) tidak dapat menangkap ruh itu maka penyebabnya ada dua: Pertama,

---

di Lapangan Monas Jakarta. Lihat http://www.indosiar.com. [home page on-line]; Internet (diakses pada 01 Agustus 2010).

[117] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 7-9.

[118] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2012.

[119] Lihat Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: Macmillan, 1966).

[120] A.N. Wilson, *Against Religion, Why We Should Try to Live Without It* (London: Chatto and Windus, 1992), 1.

umat Islam selalu menempatkan egoisme kultural dan subjektivisme sejarah lebih tinggi dari posisi Alquran itu sendiri. Bagi Syafii Maarif, itulah salah satu pangkal mengapa ruh dialog di dalam Kitab Suci tersebut terbengkalai.[121] Kedua, pandangan yang ditujukan terhadap Alquran selalu bercorak parsial. Hal itu berkonsekuensi pada misi *raḥmatan li al-'ālamīn* yang dikandung Islam terlupakan.[122]

Syafii Maarif menyatakan bahwa dialog akan memperkaya wawasan kemanusiaan seseorang. Sikap tertutup di tengah dunia yang cukup terbuka ini bagi Syafii Maarif adalah sebuah malapetaka yang menghambat proses pencerahan di masyarakat.[123] Pernyataan Syafii Maarif itu didukung oleh Mathews. Ia menjelaskan bahwa dialog antar umat beragama yang benar dapat menimbulkan pemahaman dan pencerahan dalam wadah kerukunan hidup antar umat beragama.[124] Dalam dialog ini diperlukan sikap saling terbuka. Sebenarnya, menganggap bahwa agama yang dianut itu adalah agama yang paling benar bukanlah sikap keliru dan orang lain pun dipersilahkan untuk meyakini bahwa agama yang ia peluk adalah agama yang paling benar. Malapetaka akan timbul apabila orang yang yakin bahwa agama yang ia anut adalah agama yang paling benar, sementara yang lain dipaksa harus mengikutinya.[125] Di sinilah perlunya denominasi agama. Paul F. Knitter menjelaskan bahwa setiap orang berhak

---

[121] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 267

[122] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 267.

[123] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 206.

[124] Mathews, *World Religion* (Canada: International Thompson Publishing, 1999), 432-433.

[125] Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama* (Bandung: Mizan, 1998), 67-68.

mendengar dan didengar. Dalam rumusan Vatican II inilah yang disebut *par cum pari* (setara dengan setara).[126]

Menarik jika kita mencermati penilaian Suharyo terhadap Syafii Maarif dalam kaitannya dengan dialog ini. Ia menjelaskan bahwa sikap Syafii Maarif dalam membangun dan memberikan dukungan terhadap terlaksananya dialog berdasarkan dua hal, yaitu: keterbukan dan sikap toleran yang matang.[127] Suharyo juga menegaskan bahwa dengan sikap itulah maka dialog antar umat beragama akan berjalan secara santun dan beradab untuk kemudian dapat membuat sebuah rumusan untuk kepentingan bersama. Bagi Suharyo, dengan kedua sikap itu sosok Syafii Maarif mampu untuk melepaskan belenggu sejarah.[128] Suharyo ingin menyampaikan bahwa sikap yang dimiliki Syafii Maarif itu layak dipertimbangkan demi terselenggaranya dialog secara konstruktif.

Dialog dalam pengamatan Syafii Maarif akan melahirkan kearifan tersendiri yang dapat memberikan manfaat untuk orang banyak. Dialog juga dapat memutus mata rantai kesalahpahaman yang terjadi. Sementara salah paham yang tidak terkendali akan melahirkan berbagai konflik di antara pihak-pihak yang terlibat. Dialog tidak akan melihat dari mana latar belakang seseorang, melainkan dilihat dari sejauh mana ia mau terlibat aktif dan memberi sesuatu yang bermanfaat bagi setiap pihak.[129]

Praksis dialog menurut Syafii Maarif dapat ditempuh dengan cara meleburkan diri pada realitas dan tatanan sosial yang tidak

---

[126] Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama,* 128.
[127] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 352.
[128] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 352.
[129] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 206.

adil dengan sikap kritis. Hal itu akan memperkaya wawasan kemanusiaan seseorang.[130] Karena itu, setiap agama memiliki nilai-nilai kebaikan untuk pencerahan kemanusiaan. Inilah *melting pot* (wadah lebur) yang ingin dicapai. Untuk menuju ke arah itu, Syafii Maarif menyatakan bahwa tidak cukup membangun dialog antar agama hanya dengan mengedepankan logika saja, namun perlu pula pendekatan empati. Ikhtiar dialog, bagi Syafii Maarif, juga harus dibarengi dengan pencairan-pencairan psikologis, seperti memupus rasa saling curiga yang selama ini selalu muncul.[131] Memang, seperti juga yang diungkap oleh Kautsar Azhari Noer, bahwa kendala dialog antar umat beragama adalah persoalan eksklusivisme.[132] Dengan demikian, sepanjang sikap itu belum tercairkan, dialog menuju cita-cita agama yang luhur sulit dicapai.

Secara garis besar dapat disimpulkan bahwa dialog menurut Syafii Maarif dapat terlaksana secara baik jika mencakup tiga kualifikasi, yaitu: Pertama, materi dialog. Kedua, para peserta dialog. Ketiga, sikap yang diperlukan. Ketiga elemen ini mesti benar-benar diperhatikan jika dialog ingin berjalan secara substantif, bukan hanya pertemuan formal dan di permukaan saja, namun lebih mengarah pada kepentingan dan kesepahaman bersama *(mutual understanding)*. Di atas semua kualifikasi itu, yang terpenting, setiap peserta meyakini diktum *"shahādah"* yang berlaku dalam dialog, *"agree in disagreement"* (setuju dalam perbedaan). "Setuju" lebih mengarah pada aspek substansi dialog,

---

[130] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 206.

[131] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 9.

[132] Dikutip dari Andito, ed., *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 335.

sementara "perbedaan" lebih mengarah pada sikap toleran terhadap latar belakang masing-masing peserta dialog.[133]

Syafii Maarif mengamati bahwa dialog antar umat beragama sudah berlangsung lama dan dilaksanakan dalam berbagai bentuk. Namun dialog tersebut, menurutnya, belum tersebar luas sehingga manfaat dialog hanya dirasakan oleh pihak-pihak yang terlibat secara aktif dalam dialog itu. Sementara di kalangan masyarakat luas hal itu tidak terlaksana secara baik. Padahal sesungguhnya berbagai persoalan yang ada justru muncul di tengah masyarakat luas. Dengan kata lain, Syafii Maarif ingin menjelaskan bahwa dialog masih berada pada tataran elit saja dan belum tersosialisasi.[134]

Analisa yang dikemukakan Syafii Maarif itu dapat dibenarkan. Dalam hal ini, Azyumardi Azra memetakan dialog ke dalam beberapa kategori. Namun dari kategori itu tak satu bentuk dialog pun yang melibatkan masyarakat luas (baca: masyarakat awam dan kaum non agama) kecuali lapisan elit dari masing-masing peserta dialog yang termasuk ke dalam agama tertentu.

---

[133] Sejalan dengan Syafii Maarif, Edmund Emeka Ezegbobelu menulis ada beberapa persyaratan yang mesti dipenuhi dalam sebuah dialog, yaitu: Pertama, dialog bertujuan untuk saling belajar dan melengkapi. Kedua, dialog harus memposisikan rekan dialog sebagai teman dialog yang setara. Ketiga, setiap peserta dialog harus memiliki sifat jujur dan tulus terhadap penganut agama lain. Keempat, menghindari *truth claim* dan menilai agama rekan dialog sebagai agama yang lebih rendah. Kelima, biarkan masing-masing agama mendefinisikan dirinya. Keenam, masing-masing penganut agama harus memberikan apresiasi atas pendapat yang dikemukakan oleh para peserta dialog. Ketujuh, setiap peserta dialog tidak boleh meremehkan peserta yang lain, dan harus memposisikannya sebagai salah satu elemen dialog yang penting. Kedelapan, mengembangkan sikap saling percaya. Kesembilan, para peserta dialog setidaknya dapat melakukan otokritik terhadap historisitas agamanya. Kesepuluh, setiap peserta harus memahami kayakinan rekan dialognya. Lihat Edmund Emeka Ezegbobelu, *Challenges of Interreligious Dialogue: Between the Christian and the Muslim Communities in Nigeria* (Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2009), 95-98.

[134] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 206.

Kategori dialog menurut Azra sebagai berikut: Pertama, dialog parlementer (*parliamentary dialogue*), yakni dialog yang melibatkan ratusan peserta, seperti dialog *World's Parliament of Religions* pada tahun 1873 di Chicago, dan dialog-dialog yang pernah diselenggarakan oleh *World Conference on Religion and Peace* (WCRP) pada dekade 1980-an dan 1990-an.[135] Kedua, dialog kelembagaan (*Institutional Dialogue*), yakni dialog diantara wakil–wakil institusional berbagai organisasi agama. Dialog seperti ini biasanya melibatkan majelis-majelis agama yang diakui pemerintah seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persatuan Gereja Indonesia (PGI), Konferensi Wali Gereja Indonesia (KWI), Parisada Hindu Darma dan Perwalian Umat Budha Indonesia (WALUBI).[136]

Ketiga, dialog teologi (*theological dialogue*). Dialog ini mencakup pertemuan-pertemuan reguler maupun tidak, untuk membahas persoalan-persoalan teologis dan filosofis. Dialog teologi pada umumnya diselenggarakan kalangan intelektual atau organisasi-organisasi yang dibentuk untuk mengembangkan dialog antar agama, seperti Interfidei, Paramadina, MADIA, dan lain-lain.[137] Keempat, dialog dalam masyarakat (*dialogue in community),* dialog kehidupan (*dialogue of live*), dialog seperti ini pada umumnya berkonsentrasi pada penyelesaian "hal-hal praktis dan aktual" dalam kehidupan yang menjadi perhatian bersama dan berbangsa dan bernegara. Dialog dalam kategori ini biasanya diselenggarakan kelompok-kelompok kajian dan LSM atau

---

[135] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 62-63.

[136] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi ,* 63.

[137] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi ,* 63.

NGO.[138] Kelima, dialog kerohanian (*spiritual dialogue*), yaitu dialog yang bertujuan untuk menyuburkan dan memperdalam kehidupan spiritual di antara berbagai agama.[139]

Jika dilihat secara jeli, kategorisasi dialog hasil pencermatan Azra masih meninggalkan persoalan dan terkesan belum menyeluruh. Khusus di Indonesia, meskipun ada enam agama resmi yang diakui pemerintah, namun secara faktual ada saja orang yang tidak menganut agama apa pun, atau minimal penganut aliran kepercayaan. Padahal mereka juga penduduk bumi seperti kaum yang beragama. Karenanya, melibatkan mereka dalam aktifitas dialog merupakan sebuah kearifan. Boleh jadi, mereka dapat memberikan kontribusi pemikiran atau donasi material yang berguna untuk kemanusiaan. Pada tingkat inilah dialog antar agama di Indonesia selain bersifat elitis juga kurang merangkul semua pihak.

Seperti dijelaskan Syafii Maarif, ia pernah menyampaikan wacana itu dalam *"Cebu Dialogue on Regional Interfaith Cooperation for Peace"* 13-16 Maret 2006 di Manila, Filipina. Syafii Maarif menegaskan, bahwa dialog dengan kaum non agama seperti ateis, bertujuan untuk melihat berbagai kearifan dalam pemikiran mereka.[140] Boleh jadi, apa yang belum disentuh oleh

---

[138] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi,* 63-64.

[139] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi,* 64.

[140] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 219-220. Lihat "Cebu Dialog on Regional Interfaith Cooperation for Peace, Development and Human Dignity", didapat dari http://www.dfat.gov.au/asean/rid_declaration_0603_cebu.pdf [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 7 Maret 2011).

kaum beragama sudah dibicarakan bahkan mungkin dilaksanakan oleh kaum non agama.[141]

Jika Syafii Maarif menyebut ateis, ia tidak hendak membenarkan ateisme. Ide tersebut tentu saja cukup kontroversial ketika dibawa dalam konteks Indonesia. Mengingat Indonesia tidak membenarkan paham tersebut. Namun ketika dilihat secara jeli ada dua alasan mengapa ia melihat hal itu sebagai sesuatu yang penting: Pertama, Syafii Maarif berbicara pada level internasional. Boleh jadi di negara-negara tertentu ateisme merupakan paham yang biasa dan dapat diterima. Inilah perlunya melibatkan mereka dalam dialog. Kedua, sebagai orang yang memiliki perhatian cukup besar terhadap keilmuan, Syafii Maarif menilai bahwa kearifan mesti dicari dari setiap orang tanpa memandang apa latar belakang keyakinannya. Mungkin saja kearifan-kearifan tertentu muncul dari penganut ateisme sebagaimana dari kaum beragama. Ketiga, setiap orang harus dihormati dan diberikan kebebasan untuk menentukan agamanya atau tidak menjatuhkan pilihannya terhadap agama tertentu. Hal ini untuk memberikan ruang bagi pemenuhan hak-hak individualnya secara baik.

Meskipun demikian, apa yang dirumuskan Syafii Maarif masih sebatas wacana. Sampai saat karya ini ditulis, belum didapatkan informasi bahwa Syafii Maarif menginisiasi dialog dengan kaum non agama itu. Peluang ke arah itu ada terutama melalui lembaga yang didirikannya, yaitu MAARIF Institute. Sebagai tokoh yang peduli dengan dialog ini seharusnya Syafii

---

[141] Lihat penjelasannya dalam F. X. E. Armada Riyanto, *Dialog dalam Pandangan Gereja Katolik* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 30.

Maarif memberi contoh bahwa ada pihak-pihak tertentu di luar umat beragama yang resmi di mana kearifan-kearifannya mungkin saja dibutuhkan. Ini merupakan kelemahan tersendiri bagi Syafii Maarif.

Ide berdialog dengan kaum non agama seperti yang disampaikan Syafii Maarif memang berdasarkan fakta. Hal itu sekaligus menjadi argumen historis yang dapat dicermati mengapa posisi kaum non agama ia anggap penting. Dari sekitar enam milyar lebih penduduk dunia ini, belum tentu semuanya menganut agama yang ada. Tidak sedikit di antara warga dunia itu meninggalkan agama. Zakiyuddin Baidhawi menulis bahwa kaum non agama di seluruh dunia berjumlah sekitar 15% dari seluruh penduduk dunia.[142] Hans Kung menjelaskan bahwa peran serta dan tanggungjawab mereka dalam menyelamatkan umat manusia sebesar yang dimiliki kaum beragama.[143] Karena antara kaum beragama dean kaum non agama sama-sama berpredikat sebagai warga dunia yang sah. Dari itu, menempatkan mereka dalam status yang sederajat dengan kaum agama merupakan kearifan tersendiri, demi cita-cita damai dan sejahtera bagi umat manusia.[144]

Penulis prolifik sekaligus mantan biarawati, Karen Armstrong, juga tidak menganut agama yang ada, meskipun ia percaya kepada keesaan Tuhan. Istilah yang ia gunakan adalah

---

[142] Zakiyuddin Baidhawi, *Dialog Global dan Masa Depan Agama* (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2001), 170.

[143] Dikutip dari Joas Adiprasetya, *Mencari Dasar Bersama: Etik Global dalam Kajian Post Modernisme dan Pluralisme Agama* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002), 96.

[144] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 220.

"freelance monotheist".[145] Di samping berbagai kelemahan yang dimiliki Armstrong, kontribusinya terhadap dialog umat beragama dan keselamatan manusia amat besar. Kritiknya yang tajam terhadap paras kasar agama menginspirasi ribuan bahkan jutaan kaum beragama untuk menampilkan agama secara ramah dan bersahabat. Bahkan pembelaannya terhadap Islam cukup kentara. Ia menjelaskan bahwa Islam adalah agama damai dan tidak tepat diidentikkan dengan agama terorisme.

Di Amerika misalnya, jumlah penganut aliran kepercayaan lebih dari seribu buah.[146] Sementara di Indonesia, jumlahnya tidak kurang dari 980 aliran dengan pengikut sekitar sembilan juta jiwa. Sebut saja misalnya, kelompok kepercayaan Parmalim dan Ononiha di Sumatera Utara, Suku Anak Dalam di Jambi, Kejawen di Jawa,[147] Subud (Susila, Budhi dan Darma) yang sudah menginternasional,[148] Kaharingan di Kalimantan dan sebagainya. Jumlah mereka yang begitu besar tidak boleh diabaikan, melainkan dapat diberdayakan untuk turut memperkuat relasi sosial, khususnya bagi bangsa Indonesia, melalui berbagai aktivitas sosial yang mereka berikan. Sudah sepantasnya, mereka diberikan ruang dan partisipasi dalam setiap pertemuan dan dialog antar agama yang dilakukan.

---

[145] Lihat Raymond Ibrahim, "Violence in Judaism, Christianity and Islam", dalam Irving louis Horowitz, ed., *Culture and Civilization: Beyond Positivism and Historicism* (New Jersey: Rutgers, 2010), 203.

[146] Lihat David C. Leedge dan Lymen A. Kellstedt, ed., *Rediscovering the Religious Factor in American Politics* (Armonck, Ny: M.E. Sharp, 1993); Huston Smith, *Agama-Agama Manusia* (Jakarta: Yayasan Obor, 2008).

[147] http://www.nationalintegrationmovement.org. [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 31 Juli 2010).

[148] http://karodalnet.blogspot.com. [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 31 Juli 2010).

Data tersebut semakin memperkuat pemikiran Syafii Maarif bahwa keberadaan kaum non agama merupakan sebuah fakta yang tak terbantahkan. Karenanya, sungguh bijak jika kaum agama selalu melibatkan mereka dalam berbagai aktivitas kemanusiaan. Keterlibatan diri mereka dalam proses dialog tidak hendak membenarkan keyakinan yang sudah tertanam dalam hati mereka, melainkan hanya untuk menggali berbagai kearifan sosial yang boleh jadi mereka miliki. Selain itu, keterlibatan mereka secara aktif dalam berbagai kegiatan kaum agama boleh jadi menarik hati mereka untuk menganut agama resmi yang ada. Proses graduasi seperti inilah yang dikehendaki Syafii Maarif.

Bagi Syafii Maarif, dialog intra, antar umat beragama dan kaum beragama dengan non agama dirasakan sebagai sesuatu yang mendesak dan penting. Dalam dialog itulah semua keluh kesah dan berbagai perasaan yang disimpan dan mengganjal dikeluarkan untuk kemudian dipecahkan.[149] Syafii Maarif mengingatkan bahwa dialog mesti dibangun dari hati ke hati dan suasana batin yang jernih. Dialog demikian dapat menggantikan dialog kekerasan yang dibangun berdasarkan kekuatan otot dan fisik.[150] Syafii Maarif mengklaim bahwa dialog akan ternoda jika ada pihak yang memaksakan konsep keselamatan dan kebenaran mutlak agamanya kepada orang lain.[151]

Bagi Syafii Maarif, kesetaraan posisi setiap peserta dialog amat penting. Niat semua pihak yang tergabung dalam dialog

---

[149] Ahmad Syafii Maarif, "Mendudukkan Pluralisme Agama", dalam http://islamlib.com/id/artikel/mendudukkan-pluralisme-agama/. [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 11 Desember 2010)

[150] Ahmad Syafii Maarif, "Mendudukkan Pluralisme Agama".

[151] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 96.

harus sama, saling menghargai satu sama lain bukan sebaliknya saling menegasikan. Akar teologis yang digunakan Syafii Maarif tentu saja diderivasi dari Alquran yang didalamnya menjelaskan bahwa manusia itu umat yang satu *(ummatan wāḥidatan).* Karena itu, tidak ada alasan yang membenarkan pembedaan antara yang satu dengan lainnya.[152] Ia juga menambahkan bahwa setiap umat beragama saling mendukung bukan sebaliknya saling meniadakan.[153] Untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam peta konsep berikut ini:

Peserta Dialog	Materi Dialog	Sikap
- Intra penganut agama *- Antar penganut agama* *- Penganut agama dengan kaum non agama*	*- Doktrin teologi (untuk mencari makna kehadiran satu agama di tengah agama-agama lain)* *- Persoalan kemanusiaan sebagai titik lebur dan kepentingan kolektif*	*- Toleran* *- Apresiatif* *- Inklusif* *- Setara* *-Bersaudara dalam perbedaan*

Syafii Maarif menilai, dialog antar umat beragama banyak memberi keuntungan kepada berbagai pihak. Ia juga melihat bahwa dialog merupakan bagian tak terpisahkan dari misi dakwah Islam. Ia menjelaskan, dakwah sifatnya merangkul dan mengajak. Karena itu, dakwah sejalan dengan dialog umat beragama yang

---

[152] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 220.

[153] Ahmad Syafii Maarif, "Pemuka Agama Jangan Hanya Mengurung Diri", didapat dari http://www.bbc.co.uk/indonesian/programmes/tokohsyafii.shtml. [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 11 Desember 2010).

bertujuan untuk merangkul semua pihak demi tujuan-tujuan tertentu. Syafii Maarif mencontohkan, dialog yang ia lakukan dengan para tokoh lintas agama dapat meringankan beban kolektif yang pernah ia hadapi ketika memimpin Muhammadiyah. Tidak sedikit para tokoh lintas agama tersebut memberikan empati sekaligus menyalurkan bantuan dana sebagaimana yang dibutuhkan Muhammadiyah menjelang Muktamar tahun 2000 di Jakarta saat itu. Kenyataan ini semakin meyakinkan Syafii Maarif bahwa kultur dialog harus tetap dilestarikan.[154]

Penting juga dikemukakan penilaian Kardinal Julius Darmaatmadja mengenai atensi Syafii Maarif dalam berbagai dialog. Hal ini berguna untuk melihat sampai sejauhmana aktivitas yang ia lakukan di tengah keragaman agama. Menurutnya, sosok Syafii Maarif merupakan rekan dialog yang memiliki radius pergaulan luas. Ia adalah seorang pemikir yang terbuka dan siap diajak untuk turut serta menyelesaikan berbagai persoalan kemanusiaan. Membangun dialog dengan Syafii Maarif adalah momen yang tepat ketika bangsa ini menghadapi berbagai ujian yang cukup berat. Banyak pemikirannya yang dapat digunakan sebagai jalan keluar dari berbagai persoalan itu. Keimanan Syafii Maarif tidak berhenti pada tataran ritual, namun ia mencoba membawanya ke ranah faktual.[155]

Selanjutnya Syafii Maarif, masih menurut Darmatmadja, memandang bahwa kondisi bangsa Indonesia yang dilanda krisis

---

[154] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 345-346.

[155] Kardinal Julius Darmaatmadja, “Membaca Ulang Pemikiran Syafii Maarif: Rekan Ziarah di Jalan Tuhan”, dalam Abd Rohim Ghazali dan Saleh Partaonan Daulay, *Cermin untuk Semua: Refleksi 70 Tahun Ahmad Syafii Maarif* (Jakarta: MAARIF Institute, 2005), 544.

berkepanjangan membuat orang mengharap sumbangan riil agama sehingga agama bisa hadir membawa kesejukan di tengah badai krisis yang luar biasa derasnya. Dalam konteks ini setiap umat beragama harus melaksanakan dialog bagaimana agar krisis tersebut dapat di atasi.[156] Hasil pembacaan Darmaatmadja atas pemikiran Syafii Maarif tersebut dapat disimpulkan ke dalam dua hal: Pertama, iman bukan merupakan sesuatu yang menghubungkan antara manusia dan Tuhan saja namun merupakan keterlibatan aktif antara manusia kepada Tuhan dan realitas semesta. Kedua, setiap persoalan akan dapat diselesaikan selama pihak-pihak yang menghadapi persoalan tersebut dapat mendialogkannya secara arif dan bijak. Kebersamaan antar sesama anak bangsa akan melahirkan kekuatan tersendiri. Potensi itu mesti dikelola dengan proporsional.

Weinata Sairin menambahkan, Agama harus dapat "dibumikan" dan harus dapat berpartisipasi dalam setiap kegiatan manusia.[157] Karena pada kenyataannya banyak manusia merasa terasing dari kehidupan *real* yang dihadapi. Problem kemanusiaan seperti ini tentu saja membutuhkan kehadiran agama untuk memberikan jawaban. Dalam konteks inilah kita perlu membumikan pesan-pesan "langit" yang hadir melalui wahyu tersebut. Baik Syafii Maarif maupun Sairin ingin menjelaskan bahwa para penganut agama jangan sampai menjadi pemain tunggal dalam menghadapi persoalan yang amat berat itu. Agar beban menjadi ringan maka hal tersebut mesti didialogkan.

---

[156] Kardinal Julius Darmaatmadja, "Membaca Ulang", 544-545.

[157] Weinata Sairin, Gereja, *Agama-Agama dan Pembangunan Nasional* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006), 145.

Agama menurut Syafii Maarif, tentu saja membutuhkan horizon yang lebih luas, sehingga dimensi kemanusiaannya lebih dominan daripada teosentris dan ritualistiknya. Dominasi teosentrisme dan ritualisme dalam agama hanya akan "melangitkan" agama dan membuatnya jauh dari manusia.[158] Ia menegaskan bahwa agama yang tidak mampu memberi jawaban konkret pada masalah-masalah kemanusiaan akan sulit sekali menciptakan masa depan yang lebih cerah dan bermakna.[159] Hal ini seolah membenarkan tuduhan Karl Marx bahwa agama hanyalah "candu" bagi masyarakat.[160] Jika agama benar-benar sudah jauh dari manusia maka "lonceng kematian Tuhan dan agama-Nya" telah terjadi.[161] Dalam konteks ini, dialog menjadi sebuah keniscayaan.

Sebenarnya, banyak titik awal *(starting point)* untuk memulai dialog dan kerjasama lintas agama. Di masa Orde Baru, istilah dialog dan kerjasama lintas agama tidak begitu populer. Namun demikian, berbagai upaya untuk mempererat hubungan antar agama telah dilakukan baik oleh pemerintah melalui Departemen Agama (Depag) maupun oleh *person* tokoh dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Kita mengenal istilah toleransi dan kerukunan antar umat beragama yang diprakarsai

---

[158] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 48-49

[159] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 48-49.

[160] Lihat Howard Selsam dan Harry Martel, *Reader in Marxist Philosophy: From the Writing of Marx, Engels and Lenin* (New York: International Publishers, 1987), 225.

[161] Abdul Munir Mulkhan, *Moral Politik Santri: Agama dan Pembelaan Kaum Tertindas* (Jakarta: Erlangga, 2003), 34.

oleh Depag.[162] Dalam konteks ini, perlu disebut nama Mukti Ali (1923-2004) ketika ia menjadi Menteri Agama periode 1971-1978.[163] Ia membentuk Proyek Kerukunan Hidup antar Umat Beragama yang menyelenggarakan dialog antara tokoh-tokoh agama.[164] Depag juga membentuk wadah Musyawarah antar Umat Beragama yang rutin menyelenggarakan pertemuan bersama.[165] Wadah ini dibentuk bersama-sama dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persekutuan Gereja-gereja Indonesia (PGI), Konferensi wali-wali gereja se-Indonesia (KWI), Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI), dan Perwakilan Umat Buddha Indonesia (Walubi).

Ide kerukunan antar umat beragama tersebut merupakan program pemerintah. Hal ini mengindikasikan bahwa pemerintah membimbing umat beragama untuk hidup toleran, rukun dan

---

[162] Lihat Gon Vinaly, "Toleransi Beragama", didapat dari http://gogon.wordpress.com/2010/01/09/toleransi-beragama/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 8 Maret 2011).

[163] Mukti Ali menjelaskan bahwa ada beberapa pemikiran diajukan orang untuk mencapai kerukunan dalam kehidupan beragama. Pertama, sinkretisme, yaitu pendapat yang menyatakan bahwa semua agama adalah sama. Kedua, *reconception*, yaitu menyelami dan meninjau kembali agama sendiri dalam konfrontasi dengan agama-agama lain. Ketiga, sintesis, yaitu menciptakan suatu agama baru yang elemen-elemennya diambilkan dari pelbagai agama, supaya dengan demikian tiap-tiap pemeluk agama merasa bahwa sebagian dari ajaran agamanya telah terambil dalam agama sintesis (campuran) itu. Keempat, penggantian, yaitu mengakui bahwa agamanya sendiri itulah yang benar, sedang agama-agama lain adalah salah; dan berusaha supaya orang-orang yang lain agama masuk dalam agamanya. Kelima, *agree in disagreement* (setuju dalam perbedaan), yaitu percaya bahwa agama yang dipeluk itulah agama yang paling baik, dan mempersilahkan orang lain untuk mempercayai bahwa agama yang dipeluknya adalah agama yang paling baik. Diyakini bahwa antara satu agama dan agama lainnya, selain terdapat perbedaan, juga terdapat persamaan. A. Mukti Ali, "Ilmu Perbandingan Agama, Dialog, Dakwah dan Misi", dalam Burhanuddin Daja dan Herman Leonard Beck, *Ilmu Perbandingan agama di Indonesia dan Belanda* (Jakarta : INIS, 1992), 227-229.

[164] A. Mukti Ali, "Penabur Bibit Toleransi", didapat dari http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2004/05/10/OBI/mbm.20040510.OBI91357.id.html [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 8 Maret 2011).

[165] A. Mukti Ali, "Penabur Bibit Toleransi".

damai, di bawah payung negara kesatuan. Bentuk kerukunan itu sendiri dituangkan dalam program yang disebut dengan triologi kerukunan, yaitu: 1). Kerukunan intern umat Beragama. 2). Kerukunan antar Umat Beragama. 3). Kerukunan antara Umat Beragama dengan pemerintah.[166]

Kendatipun pemerintah merupakan pihak pemerakarsa, namun secara resmi sering dinyatakan bahwa esensi kerukunan merupakan tanggung jawab agama itu sendiri, bukan pemerintah. Karena itu apabila terjadi perselisihan baik intern suatu agama maupun antar umat beragama, diselesaikan oleh umat beragama itu sendiri. Kritik yang dikemukakan Andreas Ananguru Yewangoe perlu pula kita lihat. Menurutnya, trilogi kerukunan itu merupakan rumusan politik, bukan teologis. Ia menegaskan, pemerintah dalam hal ini menginginkan terwujudnya kehidupan sosial yang harmonis.[167]

Hubungan agama dan negara adalah hubungan konsultatif dan *partnership* dan bukan hubungan dominatif. Sebab, Indonesia memang tidak didesain sebagai negara agama.[168] Kelak, ketika proyek kerukunan antar agama ini diambil alih oleh masyarakat sendiri, kita akan berjumpa dengan berbagai corak yang lahir dari kreatifitas sosial sebagai hasil perjumpaan agama-agama.[169]

---

[166] Andreas Anangguru Yewangoe, *Agama dan Kerukunan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), 28. Lihat Pande Putu Suryadinata, "Wawasan Kebangsaan antar umat Beragama", didapat dari http://sunputu.multiply.com/journal/item/10 [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 8 Maret 2011).

[167] Andreas Anangguru Yewangoe, *Agama dan Kerukunan*, 28.

[168] Lihat Masdar Farid Mas'udi, "Meredefinisi Hubungan Agama dan Negara", didapat dari http://paramadina.wordpress.com/meredefinisi-hubungan-agama-dan-negara/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 8 Maret 2011).

[169] Lihat Bobby K. Putrawan, "Liberalisme dan Perjumpaan antar Iman: Fondasionalisme dalam Liberalisme dan Konservatisme", didapat dari http://bkputrawan.

Namun demikian, *trend* awal yang paling banyak memperoleh perhatian adalah dialog antar agama dalam berbagai bentuknya.

Persentuhan agama dengan ide-ide demokrasi yang telah ramai disuarakan sejak awal 1990-an, yakni pasca runtuhnya komunisme yang diklaim sebagai kemenangan demokrasi liberal, membuat forum-forum keagamaan menjadi lebih terbuka terhadap ide-ide. Dalam konteks Indonesia misalnya sudah cukup sering dilakukan seminar seminar ilmiah berskala internasional yang mengambil tema-tema seperti dialog antar peradaban, agama dan globalisasi, Islam dan Barat, dan sebagainya.[170]

Mencermati kenyataan itu, Syafii Maarif berpandangan bahwa semua itu tidak lain merupakan bukti bahwa agama-agama kini tidak bisa lagi mengisolasi diri, apalagi menghindar dari pergaulan global atau pengaruh globalisasi. Dialog antar agama adalah satu bentuk aktivitas yang menyerap ide keterbukaan itu. Sebab, dialog tidak mungkin dilakukan tanpa adanya sikap terbuka antara masing-masing pihak yang berdialog. Dialog agama dinilai penting justru untuk menyingkap ketertutupan yang selama ini menyelimuti hubungan antar agama.[171] Apa yang dilakukan Syafii Maarif dapat dilihat sebagai sebuah mata rantai yang tak terputus dari aktivitas sebelumnya. Ia ingin menegaskan bahwa dialog merupakan kebutuhan mendasar bagi terciptanya kehidupan umat manusia yang lebih produktif dan bermanfaat.

---

blogspot.com/2009/01/liberalisme-dan-perjumpaanantariman.html [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 8 Maret 2011).

[170] Lihat Budhy Munawar Rahman, *Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: PT. Gramedia Widia Sarana Indonesia, 2010).

[171] Ahmad Syafii Maarif, "Pemuka Agama".

Menurut Syafii Maarif, substansi dialog agama bukan terbatas pada perkataan melainkan juga perbuatan, misalnya tindakan antar kelompok agama untuk melakukan aksi-aksi kemanusiaan seperti kolaborasi lintas agama untuk menangani kemiskinan, konflik kekerasan, kelaparan, bencana alam, pengungsian dan lain sebagainya.[172] Model dialog agama ini oleh Mohamed Abu-Nimer, Direktur *Salaam Institute of Peace di washington DC*, disebut sebagai *humanity model,* sementara Leo Swidler seorang sarjana dan praktisi dialog agama menyebutnya sebagai *practice model.*[173] Menurut Sumanto Al-Qutuby dialog agama jenis ini mampu mentransformasi para pengikut agama yang semula sangat keras, fanatik, konservatif, *inward-looking, close-minded, ethnocentric,* dan militan kemudian menjadi lunak, terbuka, *open-minded, outward-looking*, toleran dan berwatak pluralis. Mereka yang semula saling membenci, mencurigai, dan antipati bisa berubah saling menghargai, mencintai dan empati satu sama lain.[174]

Menurut Syafii Maarif, jika para penganut agama lebih memilih jalan kekerasan dan watak konservatisme, maka pilihan itu akan membuahkan sikap permusuhan, malapetaka, dan menutup terciptanya ruang dialog. Oleh karena itu, Syafii Maarif memandang bahwa dialog yang humanis dan terbuka yang

---

[172] "Pemimpin Katolik dan Islam Membicarakan Kerjasama dalam Kunjungan Silaturrahim Idul Fitri", didapat dari http://www.cathnewsindonesia.com/ [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 11 Desember 2010).

[173] Dikutip dari David Smock, ed, *Interfaith Dialogue and Peace Building* (Washington DC: United States Institute of Press, 2007), 15-32.

[174] Sumanto Al-Qurtuby, "Mendesain Kembali Format Dialog Agama", didapat dari http://sumantoqurtuby.blogspot.com/2008/09/mendesain-dialog-agama_07.html [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 8 Maret 2011).

dibangun di atas dasar keluasan pandangan merupakan sesuatu yang amat mendesak. Baginya, dialog merupakan wadah perjumpaan antarsesama anak manusia yang dapat mencairkan berbagai sikap keras dan saling mencurigai antarsesama umat beragama. Orang yang anti dialog dalam konteks kehidupan saat ini seperti orang yang ingin memikul beban berat sendirian, padahal beban itu menjadi ringan jika dijinjing bersama-sama.

Bagi Syafii Maarif, dialog merupakan wadah untuk menanamkan rasa saling percaya. Hal itu menurutnya amat penting, sebab rasa saling percaya dapat mengeliminir berbagai kecurigaan yang kerap menjadi hambatan tersendiri dalam membangun hubungan antar umat beragama. Kebaikan dialog antar agama hanya mungkin terlaksana secara baik jika ada perjumpaan intensif dalam perbedaan dan keragaman, perjumpaan dalam bentuk persahabatan personal, dan kegairahan menalar perbedaan agama-agama secara empatik. Karenanya, jika berbagai perbedaan dapat dikelola secara arif dan bijaksana tentu akan melahirkan manfaat untuk masyarakat luas.

D. Kerjasama Lintas Agama

Menurut Andreas Anangguru Yewangoe kerjasama lintas agama merupakan kelanjutan dari agenda dialog agama-agama.[175] Syafii Maarif setuju dengan gagasan Yewangoe itu. Dalam pandangannya bahwa kerja sama, yang diistilahkannya dengan

---

[175] Andreas Anangguru Yewangoe menjelaskan bahwa kerja sama lintas agama yang ia istilahkan dengan *"peaceful co-existence"* dan *"interfaith cooperation"* lebih mengarah pada persoalan bersama dalam ranah kemanusiaan. Ia menulis bahwa contoh dari bentuk kerjasama itu adalah mengatasi terorisme, mencari jalan keluar terhadap berbagai pelarangan pelaksanaan peribadatan dan sebagainya. Lihat Andreas Anangguru Yewangoe, *Tidak Ada Penumpang Gelap* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), 247-248.

cooperation, merupakan bagian tak terpisahkan dari rangkaian dialog. Syafii Maarif menjelaskan bahwa radius kerja sama yang ia bangun selama ini untuk kemaslahatan manusia. Baginya, setiap umat beragama tidak boleh terbelenggu hanya di dalam agamanya saja, ia harus keluar dan berinteraksi dengan penganut agama lain. Dasar yang dipakai Syafii Maarif adalah nilai-nilai kemanusiaan. Menurutnya, melalui nilai-nilai itulah setiap anak manusia dipertemukan.[176] Tidak mengherankan jika seorang teolog dan aktivis dialog agama seperti Hans Kung, menyatakan dengan sangat yakin bahwa "tidak ada perdamaian dunia, jika tidak ada perdamaian agama".[177] Kung mengisyaratkan bahwa perdamaian itu hanya dapat terwujud melalui dialog dan kerjasama yang dilaksanakan secara baik dan konsisten.

Dalam pemikiran Syafii Maarif, agenda kerjasama para penganut agama dapat diawali dari persoalan-persoalan yang menjadi kepentingan kolektif. Secara historis ia mencontohkan kerjasama yang kokoh antara tokoh-tokoh Masyumi[178] dengan

---

[176] Lihat Ahmad Syafii Maarif, "Waging Peace".

[177] Lihat Hans Kung, *Global Responsibility: In Search of A New World Ethic* (New York: Cross Road, 1991), xv.

[178] Partai Majelis Syuro Muslimin Indonesia atau Masyumi adalah sebuah partai politik yang berdiri pada tanggal 7 November 1945 di Yogyakarta. Partai ini didirikan melalui sebuah Kongres Umat Islam pada 7-8 November 1945, dengan tujuan sebagai partai politik yang dimiliki oleh umat Islam dan sebagai partai penyatu umat Islam dalam bidang politik. Masyumi pada akhirnya dibubarkan oleh Presiden Soekarno pada tahun 1960 dikarenakan tokoh-tokohnya dicurigai terlibat dalam gerakan pemberontakan dari dalam Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI). Pada masa pemerintahan Soeharto, terjadi rehabilitasi sebagian dari tokoh-tokoh Masyumi, di mana beberapa tokoh-tokoh Masyumi diperbolehkan aktif kembali dalam politik dengan meleburkan diri ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Lihat Yusril Ihza Mahendra, "Kebijakan Orde Baru, Masyumi dan Islam", didapat dari http://yusril.ihzamahendra.com/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 8 Maret 2011). Lihat Ahmad Fathul Bari, "Berdirinya Masjumi", didapat dari http://ahmadfathulbari.multiply.com/journal/item/13 [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 8 Maret 2011).

pemimpin-pemimpin Katholik, Protestan, Hindu, dan dengan yang lain. Menurutnya, Natsir (1908-1993) atau Prawoto Mangkusasmito (1910-tidak diketahui) memiliki hubungan yang begitu dekat dengan I. J. Kasimo (1900-1986), Herman Johannes (1912-1992), A. M. Tambunan atau J. Leimena (1905-1977), baik pada masa revolusi kemerdekaan dalam mengusir penjajah maupun sesudahnya. Ia juga mencontohkan hubungan antara Burhanuddin Harahap (1917-1987) dengan Ide Anak Agung Gde Agung (1921-1999) yang Hindu. Kasimo bahkan bersama tokoh Masyumi dan PSI mencoba melawan sistem politik otoritarian Soekarno pada masa Demokrasi Terpimpin (1959-1966).[179]

Menurut Syafii Maarif, penjajahan dalam bentuk apa pun pasti mendapat perlawanan dari para pemeluk agama.[180] Ia juga menegaskan, jika Indonesia menjadi bangsa Kristen, perlawanan terhadap penjajahan belum tentu tidak akan meledak, sekalipun mereka yang berperang berada dalam lingkaran iman yang sama.[181] Fakta selama revolusi mempertahankan kemerdekaan kemudian menunjukkan bahwa umat Islam dan umat Kristen atau Katolik telah bahu membahu mempertahankan kemerdekaan bangsa, padahal yang dilawan adalah Belanda yang Kristen. Tidak ada perbedaan antara mereka tentang jahatnya sistem penjajahan dan penindasan tersebut. Kristen sebagai ajaran pasti menolak setiap bentuk penjajahan.[182]

---

[179] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 274-275.

[180] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 99.

[181] Lihat Eka Darma Putera, *Bergumul dalam Pengharapan: Buku Penghargaan untuk Pdt. Dr. Eka Darma Putera* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999), 93; Lihat Weinata Sairin, *Kerukunan Umat Beragama*, 65.

[182] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 99.

Dengan argumen historis yang dikemukakan, Syafii Maarif hendak memperkuat pemikirannya bahwa nilai-nilai humanitas merupakan metode yang cukup strategis bagi titik temu penganut agama. Bentuk kerja sama dalam ranah tersebut merupakan tali pengikat yang cukup kokoh bagi pertemuan berbagai keimanan. Dalam sebuah konstruksi keberagamaan yang inklusif akan muncul nilai-nilai positif. Berbagai latar belakang identitas seperti agama menjadi "hilang" berganti kepada kepada etika kolektif sebagai *concern* bersama.

Lebih lanjut, Syafii Maarif meniscayakan kerjasama lintas agama dapat dimulai dari persoalan-persoalan praktis. Oleh karena itu, perlu digarisbawahi bahwa penghinaan terhadap wibawa dan eksistensi kemanusiaan, seperti penjajahan dan penindasan merupakan alat perekat tersendiri bagi setiap umat beragama untuk membangun kerjasama dalam mengatasinya. Sisi humanitas inilah yang menurut Haedar Nashir merupakan karakter khusus yang menjadi ruh dari setiap gagasan dan aktivisme yang dilakukan oleh Syafii Maarif. Selain memang Syafii Maarif menilai bentuk kerjasama yang tidak diawali dengan persoalan humanitas kerap menimbulkan dilema tersendiri.[183] Nashir menegaskan, selain aspek humanitas yang selalu menjadi *concern* Syafii Maarif aspek lain yang melekat dalam dirinya adalah sifat egaliter. Sifat ini menyebabkan ia mudah bergandengan tangan dengan setiap pihak.[184]

---

[183] Haedar Nashir, *wawancara* 27 Maret 2010.

[184]Haedar Nashir, "Buya: Sosok Humanis dan Egaliter", dalam Abdul Rohim Ghazali dan Saleh Partaonan Daulay, ed., *Cermin untuk Semua* (Jakarta: MAARIF Institute, 2005), 36.

Syafii Maarif kembali mengulang, bahwa kemesraan dalam membangun kerjasama seperti ini tidak terlepas dari sikap tulus dalam beragama. Sikap itu menghendaki setiap penganut agama memberikan yang terbaik bagi kemanusiaan tanpa berharap imbalan.[185] Syafii Maarif menegaskan bahwa bisa saja seorang penganut agama dengan penganut lain agama memiliki ikatan emosional yang begitu dalam, faktor utamanya adalah ketulusan tersebut.[186] Perbedaan iman bukan merupakan tembok penghalang bagi bertautnya dua hati anak manusia yang berbeda keyakinan.[187] Tanpa ketulusan beragama itu, kerjasama yang dibangun oleh para penganut agama akan terasa kering dan berada pada tataran fisikal saja.[188]

Pandangan Syafii Maarif tersebut mengisyaratkan bahwa selama ini para penganut agama terkotak-kotak pada tataran formal dan simbolik. Kedua hal ini jika dijadikan sebagai tujuan utama menyebabkan sikap beragama yang kering dan dangkal. Pada tataran inilah konflik horizontal antar penganut agama kerap terjadi. Jika sikap keberagamaan seseorang beralih dari tataran formal dan simbolik ke arah titik temu ruhani yang didasari oleh sikap tulus itu, maka persoalan formalitas dan simbolisme keagamaan bukan merupakan penghambat bagi terwujudnya persahabatan antar iman. Namun hal ini tidak dapat diartikan bahwa ketulusan dapat menghapus berbagai bentuk formalitas dan simbolisme keagamaan menjadi sesuatu yang baru. Jika hal itu

---

[185] Kardinal Julius Darmaatmadja, "Membaca Ulang", 543.

[186] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 272.

[187] Kardinal Julius Darmaatmadja, "Membaca Ulang", 543.

[188] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 272.

terjadi maka lahir sebuah sinkretisme, padahal sinkretisme ini merupakan paham yang harus dihindari.

Seperti telah dijelaskan, Kardinal Julius Darmaatmadja menyatakan bahwa kerjasama lintas agama yang digagas dan dilakukan oleh Syafii Maarif merupakan wujud konkret dari kebenaran iman yang diyakininya. Menurut Darmaatmadja, dalam pemikiran Syafii Maarif iman bukan hanya sebatas ibadah ritual dan penghayatan pribadi, melainkan menjadi jiwa dan pengejaran serta pengajaran ilmu, kerjasama sosial dan laku publik.[189] Darmaatmadja menilai bahwa Syafii Maarif menempatkan Islam sebagai salah satu jalan untuk mengabdi kepada Tuhan melalui pemberian kesejahteraan kemanusiaan. Di sini, Syafii Maarif melihat agama lain memiliki tugas yang sama. Selanjutnya bagi Syafii Maarif, bagaimana setiap orang yang berbeda jalan itu bekerjasama dalam sebuah gerakan moral yang mendasari kegiatan-kegiatan sosial politik dan semua perilaku publik.[190]

Darmaatmadja juga menjelaskan bahwa Syafii Maarif menyatukan antara dialog dan kerjasama dalam sebuah kesatuan yang tak terpisahkan. Dialog bagi Syafii Maarif bukan sekadar formalitas, melainkan pergumulan kemanusiaan.[191] Inilah yang menurut Syafii Maarif sebagai kepentingan mendesak dunia saat ini. Ketika dialog dan kerjasama umat beragama diabaikan, maka keputusan itu akan bermuara pada penajaman perbedaan. Konsekuensi dari hal itu adalah terciptanya ruang bagi konflik antar umat beragama. Sebagai contoh, aksi-aksi terorisme

[189] Kardinal Julius Darmaatmadja, “Membaca Ulang”, 544.

[190] Kardinal Julius Darmaatmadja, “Membaca Ulang”, 544-545.

[191] Kardinal Julius Darmaatmadja, “Membaca Ulang”, 547.

belakangan ini selalu diatasi oleh para pemuka agama secara parsial. Padahal terorisme merupakan musuh dan problem bersama. Dialog dan kerjasama antar agama diabaikan, maka berakibat pada tidak selesainya masalah itu.[192] Kerjasama antar umat beragama harus diawali dengan dialog. Dialog dan kerjasama adalah dua hal yang bertalian satu sama lain. Tidak ada kerjasama tanpa didahului oleh dialog.[193] Dalam istilah yang digunakan Syafii Maarif dialog yang tidak berlanjut pada kerja sama merupakan dialog setengah hati, bahkan verbalisme.[194]

Syafii Maarif juga mengajak semua pemuka agama untuk menginisiasi dan melibatkan diri dalam berbagai kerjasama lintas agama.[195] Menurut Syafii Maarif, agama dewasa ini telah mengalami kebangkrutan spiritual yang begitu dalam."[196] Statemen tersebut diarahkan kepada peran dan fungsi agama yang tidak dijalankan sebagaimana mestinya. Dalam konteks tersebut, agama dipahami hanya sebagai sebuah institusi yang mengatur relasi antara manusia dengan Tuhan, sama sekali tidak berpihak pada kepentingan kemanusiaan.[197] Tentu saja kenyataan ini berseberangan dengan cita-cita profetik agama itu sendiri. Kerjasama lintas agama dapat menepis asumsi tumpulnya peran agama dalam pergulatannya di masyarakat.

---

[192] Kardinal Julius Darmaatmadja, "Membaca Ulang", 547.

[193] Mathews, *World Religion,* 432-433.

[194] "Syafii Maarif Pembicara di Konferensi Teolog Katolik Sedunia", didapat dari http://www.antaranews.com/berita /1280064427/ syafii-maarif-pembicara-di-konferensi-teolog. [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 11 Desember 2010).

[195] Ahmad Syafii Maarif, "Oto Kritik".

[196] Lihat Sudhamek, "Pendekar Gaek dari Sumbar", 561.

[197] Darwin Bahar, "Oto Kritik Buya Syafii Maarif", didapat dari http://www.apakabar.ws/content/view/605/88888889/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 8 Maret 2011).

Dalam membangun kerjasama lintas agama, Syafii Maarif juga mengedepankan sikap terbuka dan mau belajar.[198] Ia tidak menganggap dirinya sebagai sosok yang mengetahui semua persoalan dan merasa lebih superior dibanding dengan yang lain. Menurut Natan Setiabudi sikap itulah yang merupakan magnet tersendiri dari kelebihan Syafii Maarif. Seperti dijelaskan Setiabudi, keterbukaan hati dan keluasan pandangan Syafii Maarif merupakan salah satu pilar utama sekaligus pintu masuk bagi berbagai bentuk kerjasama lintas iman yang selalu dilakukannya.[199] Dalam pandangan Setiabudi, keberanian Syafii Maarif dalam mengemukakan pendapat juga merupakan kelebihan pribadinya yang perlu diingat. Sebab, tidak sedikit orang hanya berani melontarkan gagasan-gagasannya di belakang layar dan sulit dilakukan kebanyakan orang.[200]

Secara kasuistik, Syafii Maarif mengakui bahwa di beberapa daerah kerjasama lintas agama memang belum bisa diwujudkan secara baik, bahkan terjadi hubungan yang kurang harmonis dan kerap melahirkan konflik.[201] Hal itu menurutnya lebih karena persaingan tidak sehat, terbawa arus eforia politik serta perebutan harta dan tahta. Ia juga menjelaskan bahwa persoalan itu lahir

---

[198] Ahmad Syafii Maarif, "Umat Islam Perlu Lebih Terbuka", didapat dari http://nasional.kompas.com/read/2010/07/02/03352472/Syafii.Maarif.Umat.Islam.Perlu.Lebih.Terbuka [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Maret 2011).

[199] Natan Setiabudi, "Makna Usia 70 ", dalam Abdul Rahim Ghazali dan Saleh Partaonan Daulay, ed., *Cermin untuk Semua*, 567.

[200] Natan Setiabudi, "Makna Usia 70 ", 567.

[201] Untuk kasus disharmoni antar pemeluk agama ini dapat dilihat kembali Kautsar Azhari Noer, "Menampilkan Agama Berwajah Ramah", *Titik Temu: Jurnal Dialog Peradaban No. 1, Vol. 1* (2008), 82-106.

karena tersumbatnya ruang dialog.[202] Di sini dapat dimengerti bahwa Syafii Maarif menolak anggapan yang menyatakan bahwa agama merupakan faktor utama yang dapat melahirkan konflik antarumat beragama. Ia menegaskan bahwa agama merupakan alat justifikasi untuk melahirkan emosi dan menarik simpati massa saja.

Pengamatan yang dikemukakan Syafii Maarif tersebut berdasarkan fakta bahwa agama memang alat yang cukup efektif untuk menarik simpati massa bagi tujuan tertentu. Pada tahun 1996 tercatat beberapa kerusuhan besar dan berdimensi agama maupun sosial. Unsur pemicunya adalah politisasi agama, seperti terjadi di Situbondo, Tasikmalaya, Pekalongan dan Purwakarta. Pada tahun berikutnya kerusuhan terjadi di Kerawang, kemudian terjadi di Ketapang dengan modus yang hampir sama, menggunakan isu agama sebagai cara untuk membuat kerusuhan.[203]

Lebih lanjut pola mempertentangkan dan menggunakan agama ini kemudian muncul di Kupang. Pada bulan Januari 1999, menjelang hari raya Idul Fitri, perkelahian di desa Batu Merah Bawah dengan warga Batu Merah Atas, akhirnya memicu pergolakan hampir di seluruh Ambon yang kemudian terus berlanjut dan menyebar ke seluruh Provinsi Maluku. Berdasarkan hasil penelitian *The Wahid Institute* yang dilakukan dari bulan Juli 2007 sampai dengan bulan Juni 2008, sedikitnya telah terjadi 109 kasus keagamaan di Indonesia yang terbagi dalam enam kategori.

---

[202] Ahmad Syafii Maarif, "Kekerasan Sudah menjadi Mata Pencaharian", didapat dari http://www.madina-online.net/index.php/sosok/wawancara/260 [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Maret 2011).

[203] Lihat "Kronologi Kekerasan di Indonesia 1996-2001".

Keenam kategori itu adalah: (1) kasus-kasus terkait kekerasan berbasis agama 39 kasus, (2) kebebasan beragama dan berkeyakinan 28 kasus, (3) kebebasan menjalankan agama dan keyakinan 9 kasus, (4) isu hak sipil warga negara 8 kasus, (5) kebebasan berpikir dan berekspresi 11 kasus, dan (6) terkait isu-isu moralitas 14 kasus. [204]

Kondisi ini menimbulkan pertanyaan, mengapa meskipun lembaga-lembaga dialog dan kerjasama lintas agama menjamur di mana-mana, hubungan antar agama dan kepercayaan di beberapa tempat masih diselimuti ketegangan, kecurigaan dan kekerasan. Dalam hal ini, perlu diperhatikan analisa yang dikemukakan Sumanto Al-Qurtuby. Menurutnya, selama ini dialog dibangun hanya membicarakan persamaan-persamaan keagamaan karena hal ini dianggap bisa menjadi perekat, dasar dan fondasi untuk membangun hubungan antar umat beragama yang harmonis dan *peaceful*.[205] Menjadikan persamaan dan *communalities* sebagai basis dialog dan membangun kerjasama lintas agama adalah perlu tetapi membicarakan perbedaan, sekali lagi dengan sikap elegan, saling menghargai dan komitmen yang tulus untuk mencari "pemahaman dari dalam", juga sangat vital dalam desain dialog dan kerjasama umat beragama.[206]

---

[204] The Wahid Institute, "Laporan Tahunan The Wahid Institue 2008 Pluralisme Agama/Berkeyakinan di Indonesia", didapat dari http://www.scribd. com/doc/13892762/ Laporan-Pluralisme-The-Wahid-Institute-2008 [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Maret 2011). Lihat Sumanto Al-Qurtuby, "Mendesain Kembali Format Dialog Agama", didapat dari http://sumantoqurtuby.blogspot.com/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Maret 2011).

[205] Sumanto Al-Qurtuby, "Mendesain Kembali".

[206] Sumanto Al-Qurtuby, "Mendesain Kembali".

Dalam hal ini baik Al-Qurtuby maupun Syafii Maarif berada pada pemahaman yang sama. Hanya saja Syafii Maarif menilai bahwa merekat hubungan antar umat beragama lebih mudah diawali dengan hal-hal yang praktis ketimbang pada persoalan yang bersifat filosofis. Apalagi masalah-masalah perbedaan yang berada pada ranah filosofis tidak dapat dicerna dan diterima setiap lapisan, butuh sebuah proses yang panjang dan berkesinambungan. Untuk itu membicarakan kesamaan yang terdapat pada setiap agama lebih menjadi prioritas utama.

Lebih lanjut Syafii Maarif menegaskan bahwa faktor paling dominan yang menyebabkan kerjasama lintas agama terganggu adalah prasangka yang muncul dari masing-masing pihak.[207] Untuk mengatasi persoalan itu, seperti yang ditulis I. Suharyo, ada tiga karakter yang dipromosikan Syafii Maarif yaitu: jujur, tulus dan autentik. Ketiga karakter tersebut secara substansial mengacu kepada makna yang sama. Ketiganya merupakan filter yang dapat mencegah munculnya rasa saling curiga.[208] Suharyo juga menegaskan tiga karakter tersebut mengantarkan sosok Syafii Maarif terbukti rendah hati. Ia mencontohkan, dalam perjalannya ke Dubai, Syafii Maarif tidak merasa rendah ketika harus membantu seorang TKW mengambilkan barang bawaannya di bagasi yang tidak dapat ia jangkau.[209]

Ketika masih memimpin Muhammadiyah, relasi lintas agama yang dibangun Syafii Maarif cukup luas. Hal itu dapat

---

[207] Ahmad Syafii Maarif, "Kekerasan".

[208] I. Suharyo, "Pemikir, Pejuang dan Tokoh Terkemuka yang Tulus, Jujur dan Rendah Hati," dalam Abdul Rahim Ghazali dan Saleh Partaonan Daulay, ed., *Cermin untuk Semua*, 553-554.

[209] I. Suharyo, "Pemikir, Pejuang dan Tokoh", 554.

dilihat bagaimana Sudhamek yang beragama Buddha memberikan bantuan material kepada Muhammadiyah menjelang Muktamar 2005. Kenyataan tersebut merupakan bukti konkret keran dialog dan kerjasama dilaksanakan secara baik oleh Syafii Maarif.[210] Selain itu, umat beragama lain akan merespons secara positif tawaran kerjasama yang dibuat Syafii Maarif. Setiap pihak yang terlibat melihat kepentingan yang cukup besar di balik kerjasama ini.

Syafii Maarif juga menggunakan pendekatan empati dalam melakukan kerjasama lintas agama, bagaimana merasakan perasaan orang lain, berbeda dengan pendekatan dalam politik yang lebih beralaskan kepentingan. Pendekatan empati itulah yang menyebabkan setiap umat beragama merasa terikat dalam satu ikatan kebersamaan yang kuat. Selain memang pendekatan tersebut amat dekat dan erat dengan kepentingan humanitas dan berjangka panjang.[211] Di sini terlihat jelas bahwa kerja sama antar umat beragama seperti yang diinginkan Syafii Maarif berada pada ranah sosial. Hal ini juga memberikan sebuah makna bahwa ia selalu menempatkan persoalan kemanusiaan dalam setiap pemikiran dan aktivitas yang ia lakukan. Apa pun yang ia pikir dan ia lakukan akan bermuara pada kemaslahatan manusia.

Syafii Maarif juga pernah terlibat dan menjadi tokoh sentral dalam gerakan moral anti korupsi yang dipelopori oleh para tokoh agama.[212] Dalam gerakan tersebut, ia menyatakan bahwa korupsi adalah penyakit sosial yang dapat membunuh peradaban, oleh

---

[210] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 345.

[211] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 146.

[212] Lihat “Tokoh Lintas Agama Laporkan Korupsi”.

karena itu merupakan sebuah jihad untuk memberantasnya bersama-sama.[213] Dalam gerakan itu, Syafii Maarif mengharapkan keterlibatan aktif semua pihak, tidak hanya para pemuka agama, tapi juga pihak-pihak yang berwenang dalam menjalankan eksekusi. Para pemuka agama yang tergabung dalam sebuah wadah kerjasama hanya memberikan acuan moral tentang bahaya korupsi terhadap masa depan kemanusiaan.[214] Apa yang dilakukan Syafii Maarif mengindikasikan bahwa para pemuka agama perlu duduk dalam satu meja dalam memberikan acuan moral akan bahaya historis dan eskatologis yang ditimbulkan dari korupsi.

Kerjasama lintas agama seperti yang dilakukan Syafii Maarif menempati posisi signifikan mengingat agama berfungsi sebagai acuan moral.[215] Keterlibatan aktif agama dalam pergumulan persoalan kemanusiaan, termasuk pemberantasan korupsi tersebut, merupakan bukti nyata bahwa agama senantiasa hidup dan sumber spirit di mana berbagai persoalan dapat diselesaikan. Syafii Maarif sendiri menyadari bahwa agama tidak bermain pada tataran eksekusi, tentu yang tepat menempati posisi itu berada pada otorita pemerintah.[216] Pembagian tugas tersebut dinilai tepat mengingat agama sebagai acuan moral sementara pemerintah sebagai pihak yang melakukan eksekusi. Bentuk kerjasama dalam pemberantasan korupsi tersebut menggambarkan agama dan pemerintah harus saling mendukung dan menguatkan.

---

[213] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 361.

[214] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 361.

[215] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai",* 197.

[216] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai",* 197.

Oleh sebab itu, doktrin agama tentang isu-isu humanitas perlu diformat dalam “kumpulan fatwa agama-agama”. Hal itu berguna tidak hanya untuk menunjukkan bahwa setiap agama dapat dipersatukan di bawah bendera misi kemanusiaan, tapi juga untuk menjadi landasan normatif bagi masyarakat luas. Menimbang, konflik horizontal kerap muncul di lapisan bawah. Untuk selanjutnya, para penganut agama dapat membangun sebuah yayasan sosial yang dikelola oleh semua agama, bahkan mungkin penganut selain agama resmi. Satu kata kunci yang dapat dijadikan *common platform*, yaitu: *“save the human being”.* Harapan seperti ini tidak dijumpai dalam pemikiran yang dikemukakan Syafii Maarif.

E. Eksistensi Para Pemuka Agama

Dalam pandangan Syafii Maarif, para pemuka agama memiliki andil yang amat besar untuk membimbing para penganut agama dalam melakukan berbagai aktivitas.[217] Atensi Syafii Maarif dalam hal ini amat serius. Pada akhir Desember 2005, Syafii Maarif menyampaikan gagasan-gagasan tentang perdamaian umat beragama di Singapura. Ia juga terlibat dalam dialog lintas agama di Cebu Filipina pada Maret 2006.[218] Peran Syafii Maarif sebagai pemuka agama dalam forum itu memiliki relevansi yang cukup besar dalam proses penciptaan perdamaian. Para pemuka agama ibarat *source of idea and action* (sumber bagi ide dan tindakan). Dengan kata lain, wajah historis agama tidak terlepas dari berbagai aktivitas yang dimainkan para pemuka agamanya.

---

[217] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 379.

[218] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 379.

Bagi Syafii Maarif, para pemuka agama harus lebih sering turun ke bawah dan memperhatikan berbagai kebutuhan umat di arus bawah. Ia mengingatkan, kerukunan para penganut agama pada level tokoh-tokoh agamanya secara umum berjalan secara damai dan harmonis. Namun persoalan selanjutnya apakah proyek kerukunan tersebut berjalan secara baik di arus bawah? Ini merupakan persoalan mendasar yang menjadi perhatian serius Syafii Maarif. Oleh sebab itu ia menjelaskan bahwa para pemuka agama tidak boleh mengurung diri hanya di masjid, gereja, sinagog dan seterusnya. Ia menyarankan agar mereka lebih mau turun ke bawah mendengar suara-suara umat sekaligus memberi jalan keluar terhadap berbagai persoalan yang mereka hadapi.[219].

Lebih jauh Syafii Maarif menjelaskan bahwa tidak sedikit penganut agama menjadikan agamanya sebagai alat legitimasi untuk membenci atau bahkan menyerang umat beragama lainnya.[220] Pada posisi itu peran positif dan strategis agama dalam membangun kemaslahatan manusia diseret ke dalam situasi yang sebaliknya, yaitu sebagai pembenaran atas permusuhan dan peperangan.[221] Berdasarkan hal itu, eksistensi pemuka agama dinilai cukup signifikan dan strategis dalam mengarahkan sikap keberagamaan umat yang cenderung radikal tersebut. Posisi sebagai pemuka agama memungkinkan bagi seseorang

---

[219] Lihat Ahmad Syafii Maarif, "Pemuka Agama".

[220] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 43-46. Lihat Ermada Riyanto, *Dialog Interreligius: Historisitas, Tesis, Pergumulan, Wajah* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), 417. Lihat Philip Broadhead dan Damien Keowen, ed., *Can Faiths Make Peace? Holy Wars and Resolution of Religious Conflict* (New York N. Y.: I. B. Tauris & Co Ltd., 2007).

[221] Lihat Syafa'atun Almirzanah, *When Myistic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim* (Bandung: Mizan, 2009).

memberikan pengaruh yang cukup luas tentang pemahaman dan contoh pelaksanaan agama secara benar.

Syafii Maarif menaruh harapan besar kepada para pemuka agama. Mereka diharapkan dapat memerankan fungsi agama sebagai kemaslahatan manusia dengan cara mengembangkan interpretasi yang memiliki spirit perdamaian dan kerukunan antar umat beragama.[222] Pengembangan interpretasi semacam ini diyakini mampu mencerahkan sikap keberagamaan umat. Sehingga ajaran ketuhanan tampil lebih fungsional, bahkan mampu menciptakan kedamaian, keadilan, toleransi dan nilai-nilai kemanusiaan lainnya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Di sini, Syafii Maarif menempatkan pemuka agama sebagai lapisan teratas bagi terciptanya kehidupan umat beragama yang damai dan harmonis. Baginya, pemuka agama merupakan sumber di mana nilai-nilai agama dipahami secara fungsional atau sebaliknya. Pencermatan tersebut cukup rasional, mengingat umat beragama secara umum memahami bahkan melaksanakan agamanya dengan merujuk pandangan para pemuka agama. Dengan kata lain, pemuka agama merupakan cermin di mana nilai-nilai kebajikan dilaksanakan. Selain itu, pandangan pemuka agama sering dijadikan sebagai pedoman ketika masyarakat mengalami kegamangan nilai-nilai.

Dalam pandangan Syafii Maarif, para pemuka agama setidaknya dapat melakukan aktivitas mulai dari persoalan-persoalan sederhana dan dalam konteks yang terbatas pula. Hal itu

---

[222] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011. Lihat Budhy Munawar Rahman, *Argumen Islam untuk Liberalisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: Grasindo, 2010), 158.

dapat menjadi contoh bagi masyarakat luas. Dalam komunitas Nogotirto[223] misalnya, ia memainkan peran tersebut secara baik. Dalam komunitas itu hubungan sosial antar penganut agama dimulai dari persoalan-persoalan seperti saling mengunjungi ketika sakit dan beberapa aktivitas sosial lainnya.[224] Apa yang diperbuat Syafii Maarif mengindikasikan bahwa relasi sosial antar umat beragama beranjak dari persoalan praktis dan dimulai dari konteks terkecil menuju konteks yang lebih besar.[225]

Syafii Maarif menyarankan setiap pemuka agama agar melihat keragaman iman sebagai sebuah sumber kekuatan untuk saling belajar dan mewujudkan masyarakat yang lebih baik.[226] Dalam konteks Indonesia, menurutnya, suasana masyarakat yang pluralistik mesti dilihat sebagai sebuah kelebihan tersendiri. Mengingat tidak setiap penganut agama bersifat lengkap dan sempurna, maka perlu dilengkapi dan disempurnakan oleh umat beragama lain dalam batas-batas kemanusiaan.[227] Para pemuka agama juga harus merajut persaudaraan semesta, di mana golongan

---

[223] Nogotirto adalah sebuah tempat di Daerah Istimewa Yogyakarta. Di situlah kompleks perumahan Syafii Maarif berada.

[224] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 392-393.

[225] Tugas para tokoh agama juga dapat diarahkan pada persoalan-persoalan yang menjadi ancaman bagi keberlangsungan kehidupan yang demokratis dan damai. Masalah korupsi misalanya, kini menjadi diskursus hangat dan persoalan tersendiri dalam konteks berbangsa dan bernegara di Indonesia. Karena itu, peran tokoh agama amat diperlukan dalam rangka menghilangkan salah satu penyakit masyarakat ini. Lihat "Tokoh Lintas Agama Laporkan Kasus Pajak ke KPK", didapat dari http://www.maiwanews.com/berita/tokoh-lintas-agama-laporkan-kasus-pajak-ke-kpk/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 14 Maret 2011).

[226] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 404-405.

[227] Ahmad Syafii Maarif, "Pemuka Agama".

mayoritas tetap menjadi pelindung minoritas dengan tetap meletakkan prinsip keadilan sebagai dasar pergaulan.[228]

Bagi Syafii Maarif, eksistensi para pemuka agama sebagai inisiator gerakan moral dalam mewujudkan kedamaian dan mengkritisi berbagai keadaan sosial amat signifikan.[229] Peran itu diperkuat kembali oleh Azyumardi Azra. Menurut Azra kekuatan peran tersebut berdasarkan pada tiga argumen: Pertama, otoritas dari masyarakat yang berasal dari pengakuan terhadap kapabilitasnya dalam melaksanakan tugas-tugas keagamaan. Hal ini dapat dilihat secara jelas pada kasus Islam, yang tidak memiliki struktur eklesiastik. Ulama yang pada umumnya dapat disebut sebagai tokoh utama Islam, bukanlah terbentuk atas dasar struktur eklesiastik tertentu. Karena itu, sumber otoritas ulama bukan pada struktur tersebut, melainkan dari kepenguasaan ilmunya, akhlak, loyalitas, komitmen dan pengabdiannya kepada umat.[230]

Kedua, otoritas dari struktur eklesiastik melalui proses pentahbisan tertentu. Dalam kerangka ini, tidak setiap orang, meski memiliki pengetahuan agama yang memadai, dapat menjadi secara sah sebagai pemuka agama. Keabsahan dan otoritasnya dapat diperoleh hanya melalui struktur eklesiastik itu. Hal ini terlihat khususnya dalam agama Katolik.[231] Ketiga, otoritas dari negara berdasarkan pengangkatan atau penunjukan kepada posisi-posisi birokrasi keagamaan yang diciptakan negara. Tokoh negara yang memperoleh otoritas dari negara ini boleh jadi tidak memiliki

---

[228] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 404-405.

[229] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 359-361.

[230] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi,* 56-57.

[231] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi,* 56-57.

pengaruh sebesar yang dimiliki pemuka agama yang mendapat otoritas dari umat atau struktur eklesiastik, tetapi kedudukan mereka suka atau tidak suka, sering tidak bisa ditolak. Karena itu, dari perspektif tertentu, bisa dipandang sebagai mencampuri urusan agama yang dalam pandangan ini adalah urusan pribadi, bukan urusan negara.[232]

Azra menegaskan, ketiga tipe pemuka agama itu memainkan peran yang amat sentral, tidak hanya dalam persoalan ibadah dan ritus keagamaan yang lain, tetapi juga memberikan makna terhadap agama itu sendiri. Di dalam tradisi Islam misalnya, ulama[233] disebut sebagai pewaris nabi-nabi *(waraṭah al-anbiyā')*[234] yang demikian berfungsi untuk melanjutkan, memelihara dan mempertahankan ajaran Tuhan yang disampaikan melalui ajaran para nabi.[235] Bagi Azra, ulama adalah *guardian of the faith* (pengawal keimanan) yang mencegah agama dari penyimpangan, distorsi dan salah pengertian, baik di kalangan umat itu sendiri

---

[232] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi,* 56-57.

[233] Kata "ulama" disebutkan di dalam Alquran sebanyak dua kali. Pertama, dalam konteks ajakan Alquran untuk memperhatikan turunnya hujan dari langit, beraneka ragamnya buah-buahan, gunung dan manusia yang kemudian diakhiri dengan *"Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya hanyalah ulama"* (QS. Fāṭir/ 35: 28)". Ayat ini menggambarkan bahwa yang dinamakan "ulama" adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat Allah yang bersifat *kauniyyah* (fenomena alam). Kedua, dalam konteks pembicaraan Alquran yang kebenaran kandungannya telah diakui (diketahui) oleh ulama Bani Israil (QS. Al-Shu'arā'/ 26: 197). Kedua ayat ini menjelaskan bahwa yang disebut sebagai ulama adalah orang yang mempunyai pengetahuan tentang ayat Allah, baik yang bersifat *kauniyyah* maupun *qur'aniyyah.* Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2007), 382.

[234] M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ulama sebagai pewaris Nabi memiliki empat fungsi, yaitu: Pertama, menyampaikan *(tablīgh)* ajaran-ajarannya sesuai dengan perintah. Kedua, menjelaskan ajaran-ajarannya. Ketiga, memutuskan perkara atau problem yang sedang dihadapi masyarakat. Keempat, memberikan contoh pengamalan. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran,* 385.

[235] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi,* 56-57.

maupun dari pihak lain. Para pemuka agama lain, pada esensinya juga mempersepsikan dan memposisikan diri dalam kerangka yang sama.[236]

Syafii Maarif menekankan bahwa fungsi pemuka agama sebagai penterjemah akan membantu menciptakan kerukunan umat beragama dalam bingkai pluralisme.[237] Dapat dicontohkan seperti ketika mereka harus menafsirkan ayat-ayat yang cenderung memberikan nuansa permusuhan, *"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan al-kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk."*[238] Ayat ini menurut M. Quraish Shihab jika dipahami secara tekstual dapat melahirkan persepsi negatif bagi eksistensi kerukunan antar umat beragama. Karena itu, para pemuka agama perlu memberikan interpretasi bahwa ayat ini tidak dapat diberlakukan secara umum, melainkan mesti dipahami sesuai dengan ruang dan waktu tertentu. Masyarakat ketika ayat ini diturunkan berada dalam suasana peperangan yang terpolarisasi dalam dua kutub: Pertama, kutub kaum beriman, yaitu orang-orang yang secara teologis beragama Islam. Kedua, kutub kaum tidak beriman yang secara teologis tidak beragama Islam. Shihab juga menegaskan bahwa ayat ini adalah ayat pertama yang menyuruh memerangi *ahlu al-kitāb* dan

---

[236] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi,* 56-57.

[237] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011.

[238] QS. Al-Taubah/ 9: 29.

mesti dipahami secara kontekstual. Alasan untuk memerangi mereka cukup logis mengingat mereka tidak mau hidup damai dengan umat Islam.[239]

Oleh karenanya, agar ayat tersebut tidak memunculkan eksklusivisme teologis[240] di kalangan masyarakat Muslim, maka pemuka agama perlu menyandingkan dengan ayat lain yang menganjurkan toleransi, kasih sayang dan tolong menolong serta koeksistensi damai antar berbagai pemeluk agama.[241] Seperti dalam ayat berikut: *"Dan jika seorang di antara musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah ia ke tempat yang aman baginya. Demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui."*[242] Menurut M. Quraish Shihab ayat ini menjelaskan bahwa betapa dihormatinya posisi kaum non Muslim sehingga ia harus dilindungi meski pun agamanya berbeda dengan kita. Ayat ini juga memberi sebuah kesan betapa indahnya ajaran Islam mengenai kedamaian itu.[243]

---

[239] Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran, Vol. 5* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 572-575.

[240] Menurut Eka Darma Putera, eksklusivisme teologis dapat disebut sebagai sebuah paham yang secara mutlak hanya memungkinkan satu jalan menuju kepada satu Tuhan. Tak mungkin ada "jalan simpang" maupun "jalan samping" sebagaimana juga tidak mungkin adanya Allah lain di samping atau menyimpang dari Allah yang satu itu. Jalan lain adalah *idolatry,* penyembahan berhala. Allah lain artinya: yang berbeda dari Allah saya adalah Allah palsu. Oleh karena itu, *"If you are not going to God in my way, you are not going to God any way".* Eka Darmaputera dan Martin L. Sinaga, *Pergulatan Kehadiran Kristen di Indonesia: Teks-Teks Terpilih Ekadarmaputera* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005), 242.

[241] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Al-Qur'an dan Realitas Umat* (Jakarta: Republika, 2010), 49-52.

[242] QS. Al-Taubah/ 9: 6.

[243] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Vol. 5,* 532.

Eksplanasi yang bercorak inklusif dan mengandung nuansa kedamaian akan memberikan penegasan dan konklusi bahwa kaum Muslim adalah orang-orang yang selamanya tidak bermusuhan dengan non Muslim. Ada saat-saat di mana kaum Muslim justru menolong mereka. Karena itu, pemuka agama harus berperan aktif dalam memberikan penjelasan yang integral dan komprehensif kepada masyarakat tentang ajaran Islam yang damai.[244] Meskipun secara eksplisit Syafii Maarif tidak menyebut demikian, namun secara substansial keadaan ini merupakan salah satu cita-cita sosialnya.

Syafii Maarif menjelaskan bahwa setiap agama khususnya Islam harus dapat menjadi tenda besar bangsa. Sebagai tenda besar bangsa, setiap pemuka agama ini harus selalu menampakkan kearifan dengan kualitas yang tinggi.[245] Sejalan dengan itu, para pemuka agama menurut Tarmizi Taher sekurang-kurangnya harus memiliki empat macam komitmen yang harus dipegang teguh dan dijadikan arahan bagi kerjasama antar umat beragama kini dan mendatang: Pertama, komitmen terhadap budaya *non violence* dan apresiasi terhadap kehidupan. Kedua, komitmen terhadap solidaritas sosial dan keadilan ekonomi. Ketiga, komitmen terhadap budaya toleran dan hidup saling mempercayai. Keempat, komitmen terhadap budaya persamaan hak dan kemitraan antara laki-laki dan perempuan.[246]

---

[244] M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran,* 385.

[245] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 37.

[246] Tarmizi Taher, *Menjadi Muslim Moderat: Beragama di Tengah Peradaban Global* (Jakarta: Hikmah, 2004), 27.

Dengan demikian, Syafii Maarif berkesimpulan bahwa para pemuka agama ternyata memegang kunci penting ke mana layar akan berkembang dan ke mana biduk agama akan dibawa, ke arah konsensus dan kompromi yang mengarah kepada kesejukan dan perdamaian atau ke arah pertentangan, *mutual distrust*, konflik, dan kekerasan.[247] Tentunya pemikiran seperti itu dilatarbelakangi oleh fungsi agama yang terkadang berbeda. Agama bisa bersikap mendua *(ambivalent),* bisa sejuk bisa juga beringas, bisa lunak bisa juga keras, bisa damai, bisa juga perang.[248] Karena sifatnya yang mendua, lalu para elite pimpinan agama perlu ekstra hati-hati dan benar-benar waspada. Tingkah laku, akhlak sosial-politik, dan fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh pemuka agama akan sangat membentuk corak perilaku agresif atau non-agresif dari umatnya.[249] Karena itulah, Syafii Maarif menilai bahwa eksistensi pemuka agama masih menjadi sesuatu yang sangat penting untuk menyebarkan semangat perdamaian ke tengah-tengah masyarakat. Ia cukup optimis dan menaruh harapan besar pada pemuka agama. Karena dengannya kedamaian yang menjadi harapan bersama dapat terwujud.

---

[247] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 96-97.

[248] Secara faktual, agama-agama kerap kali mempunyai dua wajah: wajah damai tetapi juga wajah kekerasan. Wajah damai pada agama hadir ketika para penganutnya terbuka dan mengakui bahwa kebenaran tidak tunggal, dan dalam agama lain terdapat juga ajaran-ajaran yang menganjurkan kebaikan dan cinta kasih. Wajah damai dalam agama lahir ketika para penganutnya meyakini bahwa misi agama adalah memperjuangkan keutuhan harkat dan martabat manusia, dan bersedia bekerjasama dengan umat agama lain untuk membangun kebaikan bagi semua, karena itulah hakikat agama. Sebaliknya, wajah kekerasan dalam agama muncul ketika para penganut agama mengklaim bahwa agamanyalah yang mutlak benar dan yang lain sesat atau minimal kurang benar. Elza Peldi Taher, ed., *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi* (Jakarta: ICRP dan Kompas, 2009), 501.

[249] Elza Peldi Taher, ed., *Merayakan Kebebasan Beragama,* 191-192.

Dalam pencermatan Syafii Maarif, aktivitas para pemuka agama dapat diarahkan pada tiga tantangan besar:[250] Pertama, untuk menghilangkan stigma dan salah paham sejarah yang masih saling mencurigai ketika kompetisi politik dan identitas cenderung mengekalkan stigma khususnya masalah kristenisasi atau islamisasi. Kedua, bagaimana antar agama mampu bekerja sama mewujudkan solidaritas kepedulian kemanusiaan di saat Indonesia penuh bencana, penuh kesulitan dan orang-orang kecil yang sulit hidupnya. Ketiga, saling terbuka untuk mempelajari serius dalam analisis struktural sosial maupun mentalitas watak ketika berhadapan dengan invasi materialis, hedonis[251] industri dan hasrat yang cenderung melupakan moralitas tanggung jawab hidup bersama. Inilah yang menjadi tantangan kita bersama agar para pemuka agama dengan kapasitasnya sebagai pengayom umat mampu menjawab tantangan-tantangan tersebut secara lebih arif dan komprehensif sehingga cita-cita perdamaian dapat segera terwujud secara permanen.

Pijar moral yang dipancarkan para pemuka agama akan mempengaruhi perilaku masyarakat di bawahnya. Dalam konteks ini, Syafii Maarif membuktikannya lewat aktivitas yang ia lakukan seperti: memberikan rekomendasi kepada Perguruan Tinggi Teologi yang dipimpin Franz Magnis Suseno kepada berbagai pihak perihal pengembangan lembaga pendidikan itu.[252] Bagi

---

[250] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 96-106.

[251] Tentang kultur hedonis ini dapat dilihat dalam Fred Feldman, *Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature, Varieties and Plausibility of Hedonism* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Dalam buku itu diuraikan bahwa kebaikan dalam hidup adalah kenikmatan itu sendiri *(the good life is the pleasant life. Pleasure is the good).*

[252] Ahmad Syafii Maarif, "Oto Kritik", dalam *Republika* 07 Nopember 2006.

Syafii Maarif, hal ini mengarah pada sebuah muara bahwa sikap penganut agama banyak ditentukan oleh para pemuka agama mereka. Karena itulah, proyek kerjasama layak dimulai dari *level* pemuka agama. Kenyataan tersebut menurut Sudhamek mengantarkan Syafii Maarif menjadi seorang sosok yang layak disebut, *"walk the talk"* (menjalani apa yang sudah diucapkan).[253]

Menurut Syafii Maarif, eksistensi para pemuka agama akan tetap memiliki nilai strategis jika memenuhi beberapa syarat: Pertama, partisipasi dari setiap generasi. Bagi Syafii Maarif, keterlibatan aktif setiap generasi dari masing-masing zaman memegang peranan yang tidak kecil dalam membangun kerjasama antar pemeluk agama. Ia melihat perlunya semacam kaderisasi untuk melanjutkan estafet kerjasama dalam setiap masa. Jika kerjasama diinisiasi oleh generasi terdahulu saja namun belakangan mengalami mata rantai yang terputus, maka peran pemuka agama untuk mewujudkan hubungan harmonis antar pemeluk agama juga akan mengalami keterputusan. Generasi muda ibarat satu kelompok di masyarakat di mana nilai-nilai toleransi dan kerjasama disemai dan dilanjutkan di masa-masa mendatang.[254] Syafii Maarif menjelaskan bahwa generasi umat yang akan datang itu adalah generasi yang lebih toleran.[255] Ia menegaskan, kehirauan mereka terhadap masalah-masalah kemanusiaan yang lebih mendasar dan kompleks serta kemampuan

---

[253] Sudhamek, "Pendekar Gaek", 558.

[254] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 173-174.

[255] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 96.

mereka dalam membebaskan diri dari pasungan sengketa klasik merupakan faktor utama menjadi umat yang bijak.[256]

Kedua, penguatan informasi melalui berbagai media. Peran pemuka agama dalam membangun kerjasama yang harmonis dapat dilakukan melalui berbagai penerbitan yang bermuara pada ajakan dan seruan untuk menciptakan budaya hidup saling pengertian dan toleran. Dalam konteks ini, Syafii Maarif menganjurkan agar perlunya para pemuka agama membekali diri dengan sederetan literatur yang menunjang ke arah itu. Karenanya, para pemuka agama dianjurkan untuk membekali diri dengan ilmu kecakapan menulis. Selain dapat menjadi pegangan pribadi pemuka agama itu sendiri, teks-teks tersebut diharapkan dapat mengarahkan pemikiran masyarakat untuk membangun budaya terbuka. Penerbitan semisal buku akan bersifat permanen dan tahan lama dibanding dengan seruan lisan. Di sinilah Syafii Maarif melihat nilai strategis berbagai penerbitan itu.[257]

Ketiga, peran aparat keamanan. Para pemuka agama dapat memberikan andil besar dalam merukunkan umat beragama jika situasi dan kondisi masyarakat dalam keadaan kondusif. Bagi Syafii Maarif, situasi keamanan lebih terletak pada tanggung jawab aparat berwenang dalam menciptakan suasana yang dikehendaki. Karena keamanan sudah menjadi tanggung jawab pihak-pihak tertentu, maka tugas para pemuka agama menjadi mudah dan dalam bekerja dan tidak dibayang-bayangi sikap takut akan munculnya kerusuhan.

---

[256] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 96.

[257] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 176, 179-180.

Dalam pandangan Syafii Maarif, sebuah kegiatan keagamaan beberapa kali menemui kendala karena faktor keamanan. Ia menjelaskan, bahwa gerakan keagamaan radikal yang disebutnya sebagai "polisi swasta" kerap mengambil alih tugas polisi yang sesungguhnya. Mereka melakukan berbagai kekerasan terhadap pihak-pihak yang diklaim menodai kesucian sebuah agama. Tragedi 1 Juni 2008 berupa penyerbuan Front Pembela Islam (FPI) terhadap demonstrasi damai AKKBB (Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan) adalah bukti dalam hal ini. Sikap saling pengertian yang diharapkan lahir dari para pemuka agama malah berubah menjadi radikalisasi agama. Keadaan ini menuntut aparat keamanan untuk bersikap lebih tegas.[258]

Komitmen Syafii Maarif sebagai pemuka agama dalam mewujudkan kedamaian umat beragama dapat dilihat dari kesediannya untuk memberikan kuliah dalam acara Konferensi *"Catholic Theological in the World Church"* pada 24-27 Juli 2010 di Tronto Italia. Ia diundang sebagai mewakili kalangan intelektual Muslim. Syafii Maarif berbicara pada acara pembuka *Religions, Ethics, and Dialogues* pada tanggal 24, di mana ia diminta untuk berbicara tentang "Tantangan Etika Global dalam Perspektif Islam" bersama Kardinal Bruno Forte (Kepala Keuskupan Chieti-Vasto, Italia) dan Prof. Mercy Amba Oduyoye *(Trinity Theological Seminary,* Ghana).[259]

---

[258] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 189-190.

[259] Lihat "Syafii Maarif Pembicara di Konferensi Teolog Katolik Sedunia", didapat dari http://www.antaranews.com/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 10 April 2011).

Dalam paparannya, Syafii Maarif menjelaskan bahwa problem kemanusiaan global menuntut para pemuka agama untuk memikirkan kembali pesan moral agama, karena problem kemanusian global saat ini sangat menghimpit rasa keadilan umat manusia itu sendiri. Apa yang menjadi kegelisahan kalangan gereja saat ini, dialami juga oleh agama lain termasuk Islam. Oleh karena itu dibutuhkan sikap lapang dada dalam merajut kembali kebersamaan serta kerjasama demi tegaknya kemanusiaan dan keadilan. Keterlibatan Syafii Maarif dalam konferensi ini merupakan bentuk pengakuan dari kalangan gereja terkait betapa pentingnya dialog dan keterbukaan dalam membangun kesamaan ide dengan dunia Muslim, mengingat inilah untuk kali pertama pihak penyelenggara konferensi mengundang perwakilan kalangan Muslim untuk berbicara di depan para pemuka teolog Katolik dari seluruh dunia.[260]

Dari pertemuan itu, ada dua hal yang dapat digarisbawahi: Pertama, Syafii Maarif mengajak setiap penganut agama untuk kembali kepada ajaran agamanya secara baik. Sebab, jika ajaran agama dipahami dan dilaksanakan maka ia akan bermuara pada kebaikan bersama. Kedua, Syafii Maarif menekankan bahwa berbagai penyakit sosial yang dihadapi penganut agama tertentu bukan merupakan tanggung jawab penganut agama itu sendiri, melainkan tanggung jawab kolektif yang mesti diselesaikan bersama. Apa yang dilakukan Syafii Maarif merupakan contoh positif yang mesti dilakukan oleh para pemuka agama secara luas dan kontinyu.

[260] "Syafii Maarif Pembicara di Konferensi Teolog Katolik Sedunia".

Syafii Maarif juga bergandengan tangan dengan para pemuka agama seperti: Andreas A. Yewangoe, Din Syamsuddin, Uskup D Situmorang, Biksu Pannyavaro, Salahuddin Wahid, I Nyoman Udayana Sangging, Franz Magnis Suseno dan Romo Benny Susetyo, untuk mengkritik pemerintah yang mereka nilai kurang berpihak kepada rakyat banyak.[261] Gerakan pemuka lintas agama tersebut menjelaskan bahwa persoalan bangsa mesti dihadapi secara kolektif dan harus dijadikan problem bersama. Pesan khusus yang ingin disampaikan adalah bahwa eksistensi pemuka agama amat penting dalam memecahkan setiap persoalan kemanusiaan.

Apa yang dilakukan Syafii Maarif sesungguhnya merupakan sebuah aktivitas yang berkelanjutan dan sudah berlangsung beberapa generasi. Secara lebih jelas babakan generasi yang mengangkat tema itu dapat dilihat sebagai berikut: Generasi pertama, A. Mukti Ali. Ia menjadi pelopor dialog antar umat beragama di Indonesia, terutama ketika menjadi Menteri Agama Republik Indonesia. Generasi kedua, Harun Nasution[262] dan Munawir Sjadzali.[263] Generasi ketiga, Nurcholish Madjid,[264] Abdurrahman Wahid,[265] Ahmad Syafii Maarif,[266] Djohan

---

[261] "Kritik Keras Tokoh Lintas Agama", didapat dari http://www.mediaindonesia.com/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 10 April 2011).

[262] Proyek pembaruan Islam yang ia lakukan dapat dilihat dari kurikulum yang ada di IAIN, dari kurikulum yang bernuansa eksklusif menjadi inklusif dan terbuka.

[263] Ketika diangkat menjadi Menteri Agama selama dua periode (1983-1993), ia melakukan pengiriman mahasiswa S.2 dan S.3 ke luar negeri baik ke Timur Tengah atau ke Negara-Negara Eropa.

[264] Nurcholish Madjid menghimpun dana dari masyarakat kelas menengah Muslim untuk mendirikan yayasan wakaf Paramadina.

[265] Abdurrahman Wahid mendirikan *The Wahid Institute*.

[266] Syafii Maarif mendirikan *MAARIF Institute for Culture and Humanity.*

Effendi,[267] M. Dawam Rahardjo.[268] Generasi keempat, Azyumardi Azra,[269] Komaruddin Hidayat,[270] Musdah Mulia,[271] Zainun Kamal,[272] M. Syafii Anwar,[273] Kautsar Azhari Noer,[274] M. Amin Abdullah[275] dll. Generasi kelima, Zuhairi Misrawi,[276] Abdul Moqsith,[277] Sukidi Mulyadi,[278] Hilman Latief,[279] Abdul Rohim Ghazali,[280] Saleh Partaonan Daulay,[281] Fajar Riza Ul-Haq,[282] dll. Dari babakan itu, Syafii Maarif berada pada generasi ketiga. Apa yang ia lakukan sebenarnya dapat dilihat sebagai sebuah rangkaian

---

[267] Mantan Ketua Umum *Indonesia Conference on Religion and Peace* (ICRP).

[268] M. Dawam Rahardjo pernah menjadi Ketua Yayasan LSAF (Lembaga Studi Agama dan Filsafat).

[269] Mantan Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan saat disertasi ini ditulis ia menduduki jabatan sebagai Direktur Program Pascasarjana lembaga pendidikan yang sama. Pada masa kepemimpinannya, nama IAIN berubah menjadi UIN. UIN ditandai dengan berberapa fakultas umum seperti fakultas kedokteran, fakultas psikologi, sebagai bagian tak terpisahkan dari kajian Islam.

[270] Saat disertasi ini ditulis, ia menjabat sebagai Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

[271] Saat disertasi ini ditulis, Musdah Mulia menjabat sebagai Ketua Umum *Indonesian Conference on Religion and Peace* (ICRP).

[272] Saat disertasi ini ditulis, Zainun Kamal menjabat sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan ia aktif di Nurcholish Madjid Society.

[273] Saat disertasi ini ditulis, M. Syafii Anwar menduduki jabatan sebagai Direktur Eksekutif *International Center for Religion and Peace* (ICIP).

[274] Kautsar Azhari Noer aktif di Nurcholish Madjid Society. Ia juga Guru Besar Pemikiran Islam di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

[275] Mantan Rektor UIN Sunan Kali Jaga Yogyakarta dan Mantan Wakil Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

[276] Aktif di LAKPESDAM.

[277] Aktif di LAKPESDAM.

[278] Inisiator Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah.

[279] Inisiator Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah.

[280] Mantan Direktur *Eksekutif MAARIF Institute.*

[281] Saat disertasi ini ditulis, Saleh Partaonan Daulay menjabat sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Pemuda Muhammadiyah.

[282] Saat disertasi ini ditulis, Fajar Riza Ul-Haq menjabat sebagai Direktur Eksekutif *MAARIF Institute for Culture and Humanity*.

pemikiran Islam yang berkelanjutan dan tetap perlu dikembangkan.

F. Peran *Civil Islam*

Civil Islam merupakan sebuah istilah yang dipopulerkan oleh antropolog dan Indonesianis dari Boston University, Robert W. Hefner. Istilah ini mengacu pada kaum Muslim atau varian keislaman yang memiliki karakteristik toleran, pluralis, *peaceful*, liberal, demokratis, inklusif, humanis, pro-perubahan sosial, serta menjunjung tinggi nilai-nilai "keadaban" (*civility*). Di Barat khususnya, banyak yang tidak percaya terhadap gagasan dan fenomena "*civil* Islam" model Hefner ini.[283] Di dunia akademik Barat, literatur-literatur yang menempatkan Islam "secara positif" atau ide-ide tentang "Islam yang *civil*" memang kalah populer dengan pemikiran-pemikiran yang memposisikan Islam dan kaum Muslim sebagai entitas kultural-politik yang jauh dari nilai-nilai keadaban (*civility*), kemajuan (*advancement*), kemodernan (*modernity*), dan seterusnya.[284]

---

[283] Lihat pembahasannya dalam Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Priceton: Princeton University Press, 2000), 4-5, 23. Redaksi dalam teks ini dikutip dari Sumanto Al-Qurtuby, "Membumikan Gagasan "Civil Islam" ", didapat dari http://islamlib.com/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 20 Juni 2011).

[284] Lihat Sumanto Al-Qurtuby, "Membumikan Gagasan 'Civil Islam' ". Ernest Gellner, misalnya, menilai dalam kerangka teoretis Barat tentang masyarakat, keberadaan *civil society* di kalangan masyarakat Muslim adalah sesuatu yang sangat tidak mungkin. Tidak hanya pemikir non-Muslim saja yang berpandangan eksklusif seperti ini, sosiolog Muslim Turki, Serif Mardin, juga berargumen sama. Dalam artikelnya yang sangat provokatif dan memicu perdebatan luas, "*Civil Society and Islam*", Mardin menulis, "*civil society is a Western dream, a historical aspiration*" dan mimpi masyarakat Barat ini, lanjutnya, "*has not become the dream of Muslim societies*" (*Civil society* sebuah impian dan aspirasi masyarakat yang sesuai dengan kultur Barat, namun belum menjadi kenyataan di dunia Islam). Kendati banyak negara-negara Muslim saat ini yang punya institusi-institusi modern seperti yang berkembang di Barat.

Penelitian ini menampilkan dua contoh *civil Islam* yaitu: Muhammadiyah dan MAARIF Institute. Kedua lembaga ini dinilai sebagai wadah yang turut memainkan peran signifikan bagi terwujudnya masyarakat yang adil, egaliter dan toleran yang juga merupakan nilai-nilai dasar pluralisme. Di samping memang kedua lembaga ini terkait erat dengan aktivisme Syafii Maarif. Yang pertama pernah dipimpin Syafii Maarif pada periode amaliah 1998 s.d. 2005, sementara yang kedua adalah institusionalisasi gagasan-gagasan yang selalu dilontarkan dan aktivitas yang selalu ia lakukan.

1. Muhammadiyah

Menurut Syafii Maarif, Muhammadiyah[285] merupakan salah satu kekuatan sosial-politik bangsa Indonesia, tidak bisa diabaikan

---

Institusi-institusi modern itu merupakan prasyarat bagi terwujudnya negara demokrasi dan *civil governance*. Lihat Serif Mardin, "Civil Society and Islam", dalam John A. Hall, ed., *Civil Society, Theory, History, Comparison* (Cambridge: Polity Press, 1995), 278-296. Pandangan negatif tentang ketidakmungkinan Islam bersanding dengan *civil society* ini dikritik oleh Masoud Kamali, bahwa para pemikir Barat ini gagal memahami dua dimensi Islam, yaitu Islam sebagai agama dan sekaligus sebagai teori politik dan sumber legitimasi kekuasaan. Kenyataan kedua ini merupakan fakta yang berlangsung sepanjang sejarah Islam. Menurut Kamali, peran menentukan agama dalam melegitimasi kekuasaan telah menjadikan kelompok ulama sangat berpengaruh dalam masyarakat. Secara historis, ulama memainkan peran yang sangat penting dalam banyak lembaga sosial, seperti pendidikan, perkawinan, penguburan, pengumpulan dan pembagian pajak, pendataan kekayaan, dan sebagainya. Maka, peran-peran yang dimainkan oleh para ulama inilah yang menjadikan status mereka dalam masyarakat semakin kuat. Lihat pemikirannya dalam Masoud Kamali, *Multiple Modernities, Civil Society and Islam: The Case of Iran and Turkey* (Liverpool: Liverpool University Press, 2006); *Revolutionary Iran: Civil Society and State in the Modernization Process* (London: Ashgate, 1998).

[285] Bulan Dzulhijjah (8 Dzulhijjah 1330 H) atau November (18 November 1912 M) merupakan momentum penting lahirnya Muhammadiyah. Kata "Muhammadiyah" secara bahasa berarti "pengikut Nabi Muhammad". Penggunaan kata "Muhammadiyah" dimaksudkan untuk menisbahkan (menghubungkan) dengan ajaran dan jejak perjuangan Nabi Muhammad. Kelahiran Muhammadiyah secara teologis memang melekat dan memiliki inspirasi pada Islam yang bersifat tajdid, namun secara sosiologis sekaligus memiliki konteks dengan keadaan hidup umat Islam dan masyarakat Indonesia yang

perannya dalam upaya membangun kerukunan antar umat beragama.[286] Syafii Maarif menjelaskan bahwa visi yang dikembangkan Muhammadiyah bercorak toleran, moderat dan damai.[287] Perjalanan panjang Muhammadiyah sejak tahun 1912 menjadi "ruang pergumulan" yang cukup berarti dalam mendewasakan Muhammadiyah. Dalam pengamatan Kuntowijoyo (1943-2005), bidang pendidikan yang menjadi perhatian utama Muhammadiyah menjadi instrumen yang tepat untuk melakukan transformasi sosial.[288] Selain fungsi untuk melakukan transformasi, menurut Alfian, ada dua lagi fungsi yang diperankan Muhammadiyah, yaitu: pertama, sebagai gerakan reformasi agama dan kedua, sebagai kekuatan politik.[289]

Menurut Deliar Noer (1926-2008), Muhammadiyah menyerap sistem pendidikan modern-Barat, untuk kemudian diberikan nafas Islam. Itulah yang kita saksikan dengan Muhammadiyah, yang tidak hanya mendirikan *Volkscholen,* tetapi juga sekolah-sekolah Belanda semacam *Holland Inlands School*,

---

berada dalam keterbelakangan. Sang Pendiri, KH. Ahmad Dahlan, menjelaskan bahwa Muhammadiyah sungguh telah memelopori kehadiran Islam yang otentik (murni) dan berorientasi pada kemajuan dalam pembaruannya, yang mengarahkan hidup umat Islam untuk beragama secara benar dan melahirkan rahmat bagi kehidupan. Islam tidak hanya ditampilkan secara otentik dengan jalan kembali kepada sumber ajaran yang asli yakni Alquran dan Sunnah Nabi yang sahih, tetapi juga menjadi kekuatan untuk mengubah kehidupan manusia dari serba ketertinggalan menuju pada dunia kemajuan. Lihat Musthafa Kamal Pasha dan Ahmad Adabi Darban, *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam dalam Perspektif Historis dan Ideologis* (Yogyakarta: LPPI, 2000).

[286] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 33.

[287] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 33.

[288] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 2008), 87.

[289] Lihat Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behaviour of Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjahmada University Press, 1989).

Middlebare Uitgebreid Lager School, *Algemene Middlebare School*. Bayangkan, betapa luar biasa modern Muhammadiyah untuk zamannya, sehingga lembaga ini jauh mengalahkan Al-Azhar, Kairo, yang pada saat bersamaan masih menerapkan sistem pendidikan tradisional Islam.[290] Noer menambahkan bahwa prestasi Muhammadiyah yang baik dalam ranah pendidikan tentu saja diawali sikap terbuka dan toleran pendirinya *(the founding father)*. Ia menegaskan bahwa propaganda yang cukup toleran dari Ahmad Dahlan memainkan pengaruh tersendiri bagi perkembangan organisasi ini secara pesat.[291]

Pendidikan yang dikembangkan Muhammadiyah, jelas menjadi penyangga utama terbentuknya *civil Islam* di Indonesia. Muhammadiyah memang sudah tepat melakukan pembaruan di Indonesia dengan melalui jalur pendidikan. Pembaruan apa pun harus diawali dengan pendidikan.[292] Karena berkat pendidikan, masyarakat menjadi lebih toleran terhadap perbedaan, menjadi lebih inklusif terhadap kemajemukan dan bahkan menjadi lebih beradab *(civilized)* terhadap konflik dan fragmentasi sosial politik yang berkembang. Dalam konteks inilah, organisasi Muhammadiyah meminjam istilah Hefner, menjadi *"a civic organization"* yang berfungsi sebagai "ruang dialog publik" untuk praksis liberatif terhadap masyarakat sipil yang lemah, marginal,

---

[290] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 95. Lihat Sukidi Mulyadi, "Independensi Kultural Muhammadiyah sebagai Basis 'Civil Islam' di Indonesia", didapat dari http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/ [home page on-line]: Internet (diakses 21 Juli 2011).

[291] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam,* 87 dan 95.

[292] Lihat M. Amin Abdullah, "Muhammadiyah's Experience in Promoting Civil Society in the Eve of the 21st Century", dalam Mitsuo Nakamura, eds., *Islam and Civil Society in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001).

dan tertindas di satu sisi, dan sekaligus berfungsi sebagai "ruang kesadaran kritis" di kalangan sipil dalam melaksanakan fungsinya sebagai *checks and balances* atas kebijakan negara yang tak demokratis.[293]

Hal ini juga sekaligus menandakan adanya dimensi politik dari gerakan Muhammadiyah sebagai basis *civil Islam* di Indonesia. Hanya saja, dimensi politiknya tidaklah diartikulasikan dalam bentuk "siapa mendapat apa" *(who gets what)* dalam proses perjuangan meraih kursi kekuasaan. Dalam bahasa politik, dimensi politis dari gerakan Muhammadiyah sebagai basis *civil Islam* di Indonesia adalah berkenaan dengan *allocative politics*.[294] Yakni politik alokatif, seperti diperkenalkan David Easton (1917-1943), sebagai taktik dan strategi pengalokasian nilai-nilai tertentu dalam suatu masyarakat untuk kepentingan masyarakat secara umum.[295] Maka politik alokatif diartikulasikan dengan cara mensubstansialisasikan nilai-nilai dan etika keislaman secara inklusif di tengah pluralitas kehidupan berbangsa dan bernegara.[296]

Dalam mengilustrasikan hal tersebut, Syafii Maarif menggunakan istilah "Muhammadiyah tidak kemana-mana tapi

---

[293] Lihat Robert W. Hefner, *Civil Islam,* 23; Sukidi Mulyadi, "Independensi Kultural Muhammadiyah".

[294] *Allocative politics* (politik alokatif) dalam terminologi Amien Rais disebut dengan *high politics.* Istilah itu berarti politik yang luhur, adi luhung dan berdimensi moral etis, politik amar makruf nahi munkar. Bukan politik praktis *(low politics),* yang menurut Amien Rais cenderung berkarakter nista, berebut kursi dan mencari serpihan kekuasaan. Lihat Supan K. Sukardiono, *Suara Amien Rais Suara Rakyat* (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 104.

[295] Lihat Lawrence F. Finkelstein, ed., *Politics in the United Nations System* (Duke: Duke University Press, 1990), 1. Sukidi Mulyadi, "Independensi Kultural Muhammadiyah".

[296] Syarifuddin Djurji, *1 Abad Muhammadiyah* (Jakarta: Kompas, 2010), 305-307. Lihat Sukidi Mulyadi, "Independensi Kultural Muhammadiyah".

ada di mana".[297] Azumardi Azra menambahkan bahwa peran yang dimainkan Muhammadiyah harus lebih terfokus pada masalah-masalah sosial kemasyarakatan yang dapat dirasakan di ruang publik sembari melakukan penjarakan politik atau yang ia istilahkan dengan *"political disengagement"*. Dengan kata lain, penjarakan politik itu akan cukup menguntungkan untuk menghindari politisasi dan manipulasi politik.[298]

Dalam pandangan Syafii Maarif, Muhammadiyah selain memainkan *high politics* juga merupakan salah satu pilar yang dimiliki bangsa Indonesia untuk menghadapi berbagai tindakan intoleran. Hanya saja menurutnya, Muhammadiyah mesti diposisikan sebatas memberikan tekanan moral, bukan pada ranah eksekusi.[299] Syafii Maarif juga menegaskan bahwa sebagai kelompok Muslim moderat, bersama dengan Nahdatul Ulama (NU), Muhammadiyah meskipun dengan dana yang bisa dikatakan terbatas tetap memposisikan diri sebagai benteng terdepan dalam membendung radikalisme agama.[300] Usaha itu juga bertujuan untuk mengikis impresi negatif terhadap Islam yang ditengarai melegalisasi terorisme.[301]

Sikap tegas Muhammadiyah terhadap gerakan radikal ditunjukkan oleh Syafii Maarif ketika ia menolak tawaran pimpinan gerakan radikal untuk menjadi salah satu elemen di dalamnya. Dalam konteks ini Syafii Maarif menilai bahwa gerakan

---

[297] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 305.

[298] Azyumardi Azra, *Dari Harvard Hingga Makkah* (Jakarta: Republika, 2005), 175.

[299] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 33.

[300] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 35.

[301] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 35.

Islam radikal belum dewasa menyusun strategi perjuangan yang sesuai dengan konteks sosial dan kultural. Ia menambahkan bahwa jika Muhammadiyah menerima tawaran tersebut apalagi berdiri di garda terdepan sama artinya bahwa Muhammadiyah melakukan "*hara kiri*" (bunuh diri). Strategi gerakan Islam radikal bersifat instan dan temporer sementara strategi Muhammadiyah lebih bersifat permanen dan matang.[302]

Bagi Syafii Maarif, filsafat sosial yang dimiliki Muhammadiyah lebih mengarahkan organisasi tersebut sebagai salah satu pilar penyanggah peradaban manusia.[303] Ia mempromosikan sebuah *motto* sederhana bahwa Muhammadiyah adalah organisasi yang lebih berani hidup ketimbang mati. *Motto* tersebut berbanding terbalik dengan gerakan radikal Islam yang mana mereka lebih memilih mati ketimbang menghadapi hidup untuk bertarung meraih peradaban. Dengan filsafat sosial yang matang, Syafii Maarif meniscayakan corak kehidupan masyarakat yang ramah, terbuka, lapang dada, sebaliknya bukan kehidupan yang tertutup dan intoleran-radikal.[304]

Dalam penilaiannya, pendukung gerakan radikalisme tidak punya modal yang memadai untuk menawarkan perdamaian dan kesejahteraan untuk kepentingan bersama. Mereka merasa inferior melihat peradaban global yang sedemikian maju dan canggih. Karena dihantam oleh kenyataan yang terkesan tidak berpihak kepada mereka, akhirnya gerakan radikal itu menempuh cara-cara yang irasional dan pintas. Gerakan radikal tersebut menggunakan

---

[302] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 77.

[303] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 78.

[304] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 78.

simbol agama untuk menjustifikasi tindakan mereka. Hal itu dilakukan dalam suasana jiwa yang rentan dan tertekan.[305]

Syafii Maarif menjelaskan bahwa sebagai salah satu elemen penting bangsa Muhammadiyah tetap mengarahkan masyarakat untuk selalu waspada dan tidak larut dalam keputusasaan dan tidak terlibat dalam berbagai tindakan anarkis yang dapat melahirkan kerugian berbagai pihak.[306] Di sini, ia melihat perlunya menyeimbangkan antara rasio dan emosi. Yang disebut terakhir jika lebih tinggi daripada rasio berakibat pada tindakan yang penuh dengan nuansa emosional namun tidak didasari pertimbangan matang.[307]

Muhammadiyah bagi Syafii Maarif memerankan diri dalam mengejawantahkan sikap arif di mana saja.[308] Menurutnya, Muhammadiyah merupakan salah satu elemen penting masyarakat yang kini terus memfokuskan gerakannya pada agenda penegakan *"civil Islam"*. Gerakan tersebut menurutnya berkepentingan besar dalam menciptakan Indonesia yang berkeadilan. Tentunya, kepentingan tersebut sekaligus turut serta mempersempit ruang gerak bagi kekuatan-kekuatan ekstrim yang selalu mengacaukan keadaan.[309]

Syafii Maarif berpandangan bahwa di tengah maraknya gerakan "*uncivil Islam*" yang anti-demokrasi, anti-minoritas, anti-pluralisme, lahirnya berbagai aksi "kekerasan berbaju agama" yang

---

[305] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 79.
[306] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 81.
[307] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 81.
[308] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 82.
[309] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 124.

dilakukan secara terus-menerus oleh kelompok "Islam radikal", maka umat Islam harus bersatu membangkitkan sekaligus membumikan gagasan "*civil Islam*" yang demokratis, toleran-pluralis, damai, inklusif, serta peka terhadap kemajemukan bangsa. Dalam konteks inilah, Syafii maarif menegaskan jika Muhammadiyah adalah organisasi yang berani menghadapi berbagai ujian kehidupan.[310] Kaum Muslim yang mempercayai agamanya sebagai "rahmat bagi seluruh alam" dan bukan "bencana bagi manusia", harus bangkit menggerakkan gagasan dan wacana "*civil Islam*" ini guna membendung laju gerakan "*uncivil Islam*" yang ditebarkan kaum militan agama.[311]

Menurutnya, sudah saatnya Muhammadiyah berdaya dan mampu merespons secara konstruktif berbagai macam isu yang muncul di arena sosial dan politik, tentu lewat pendekatan kultural. Muhammadiyah mesti berperan sebagai kekuatan pengendali sejarah baik nasional maupun global.[312] Kesan selama ini, ormas-ormas Islam hanya berkutat pada isu-isu yang terkait pada soal ideologis dan formalisasi hukum Islam (syariat) ke dalam hukum negara, dan melupakan isu strategis lain. Isu-isu itu, terutama yang berkaitan dengan kebaikan publik, juga merupakan "isu agama" dalam konteks muamalah.[313] Bagi Syafii Maarif, peran demikian merupakan wujud dari segi tiga wilayah gerakan Muhammadiyah sebagai lembaga pembaruan, yaitu: *ḥabl min*

---

[310] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 78

[311] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 78 dan *Islam dalam Bingkai,* 182-184.

[312] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politi*k (Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000), 9.

[313] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 230.

Allāh (hubungan kepada Tuhan), *ḥabl min al-'ālam* (hubungan dengan alam semesta), dan *ḥabl min al-nās* (hubungan kepada sesama manusia).[314]

Syafii Maarif berpandangan bahwa kerja sosial akan lebih ringan jika Muhammadiyah sebagai salah satu elemen *civil Islam* bergandengan tangan dengan elemen-elemen yang lain demi kerjasama itu.[315] Syafii Maarif juga mensyaratkan, agar kekuatan *civil Islam* dapat berjalan secara baik maka penguatan *(empowering)* dalam ranah intelektual menjadi sebuah kemestian. Inilah data kualitatif yang mesti diperhatikan.[316] Dalam hal ini, Syafii Maarif mengajukan dua hal: Pertama. menetapkan visi yang sama. Sebab kerja intelektual bukan kerja rutin fisikal namun kerja serius yang harus dilakukan secara permanen dan berkesinambungan. Kedua, Muhammadiyah bergerak untuk kepentingan Islam karena itu kepemilikan wawasan yang luas dan tajam menjadi sebuah kemestian. Muhammadiyah ibarat universitas terbuka *(open university)* yang siap menerima berbagai gagasan demi kemajuan bersama.[317]

Persyaratan yang diajukan Syafii Maarif berangkat dari sebuah kegelisahan atas terjadinya stagnasi gerakan intelektualisme di tubuh Muhammadiyah.[318] Kelesuan dalam ranah

---

[314] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 230.

[315] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah,* 9.

[316] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah,* 9-10.

[317] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah,* 9-10.

[318] Seperti dijelaskan Azyumardi Azra, bahwa Muhammadiyah kini lebih bersifat tradisionalis ketimbang modernis. Baginya, Muhammadiyah secara perlahan menggeser jati dirinya dari sebuah lembaga pembaruan menjadi lembaga yang hanya membicarakan persoalan fikih yang sempit. Dalam konteks demikian, kemandegan intelektualisme Muhammadiyah menemui momentumnya. Lihat Azyumardi Azra, *Islam Reformis:*

itu merupakan preseden buruk bagi organisasi ini, mengingat peran serta untuk mewujudkan masyarakat yang adil dan beradab harus tetap dilaksanakan. Bagaimana masyarakat ideal itu akan diwujudkan sementara secara internal organisasi ini mengalami kelemahan? Tentu daya dobrak yang akan dilahirkannya menjadi lemah. Syafii Maarif menginginkan pemikiran-pemikiran Islam yang segar menjadi sebuah dinamika di Muhammadiyah.[319] Inilah yang menurutnya merupakan karakteristik dari sebuah gerakan tajdid. Ia menginginkan agar Muhammadiyah menjadi sebuah komunitas ilmu *(ummat al-'ilm).*[320] Baginya, penegakan *"civil Islam"* bukan tugas ringan. Muhammadiyah harus menjadi pelopor ke arah itu.[321]

Cita-cita untuk mewujudkan konsep Islam *raḥmatan li al-'ālamīn* menempati posisi istimewa dalam konstruk pemikiran Syafii Maarif. Ia menjelaskan bahwa umat Islam tidak boleh meninggalkan doktrin mulia tersebut. Sebab itu, Syafii Maarif menaruh harapan besar kepada Muhammadiyah melalui generasi mudanya untuk terus mengembangkan wawasan mondial.[322] Gerak roda peradaban yang mereka lakukan harus bermuara pada terciptanya persaudaraan kemanusiaan universal. Peradaban besar yang hendak diwujudkan umat Islam tidak boleh terlepas dari

---

Dimamika Intelektual dan Gerakan (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), 19, 60-61.

[319] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah,* 11.

[320] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah,* 11.

[321] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 205-206.

[322] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 205-206.

rumusan itu. Konsekuensinya, Islam akan dirasakan membumi dan kehadirannya membawa manfaat untuk semua.[323]

Itulah sebabnya Syafii Maarif menawarkan visi kader Muhammadiyah ini ke dalam tiga rumusan, yang dapat diistilahkan dengan trisula gerakan: Pertama, visi kemanusiaan. Kedua, visi kebangsaan. Ketiga, visi keumatan. Sejalan dengan terwujudnya persaudaraan kemanusiaan universal, Syafii Maarif menginginkan agar kader Muhammadiyah sebagai garda terdepan gerakan *civil Islam,* memposisikan persoalan humanitas sebagai sesuatu yang paling penting. Keinginannya sejalan dengan doktrin *raḥmatan li al-'ālamīn* yang selalu ia promosikan. Keinginan itu berangkat dari sebuah kenyataan bahwa apresiasi terhadap nilai-nilai kemanusiaan belakangan ini kian melemah. Hal itu dibuktikan dari gerakan radikalisme yang terjadi di berbagai tempat. Visi kebangsaan menunjukkan bahwa kader Muhammadiyah harus memiliki wawasan sosiologis maupun antropologis yang luas. Para kader tersebut harus menyadari sepenuhnya bahwa Islam yang sedang dibawanya tetap mengapresiasi kultur bangsa yang cukup kaya. Sementara visi ketiga lebih mencerminkan responsibilitas kader sebagai warga persyarikatan Muhammadiyah.[324]

Secara historis, Syafii Maarif menekankan bahwa Ahmad Dahlan sebagai pendiri awal Muhammadiyah meletakkan dasar-dasar Islam inklusif sebagai warna dari gerakannya. Hal ini dapat dilihat misalnya dari sikap terbuka Dahlan dalam membangun relasi sosial dengan tokoh-tokoh yang tergabung dalam organisasi

---

[323] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 200.

[324] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 199-200.

Budi Utomo yang kental dengan nilai-nilai Barat. Dari sini kelihatan jelas model Islam dalam perspektif Muhammadiyah tersebut. Organisasi ini tidak hendak menampilkan Islam kultur Timur Tengah melainkan Islam terbuka yang akomodatif terhadap berbagai pemikiran yang berkembang di masyarakat. Syafii Maarif juga menegaskan bahwa sedari awal Muhammadiyah telah memantapkan jati dirinya sebagai organisasi kultural. Ciri paling menonjol yang selalu ditampilkannya adalah aksi-aksi sosial yang dijalankannya. Dalam pandangan Syafii Maarif, Dahlan merupakan episentrum ideologis dan praktis bagi Muhammadiyah di masa-masa awal berdirinya.[325]

Bagi Syafii Maarif, independensi kultural inilah yang menjadikan Muhammadiyah tak goyah dengan rayuan, syahwat, dan kepentingan politik praktis. Justru sebaliknya, Muhammadiyah menjadi salah satu lembaga sosial keagamaan terbesar di Tanah Air dan ini sekaligus menjadi elemen terbesar dari *civil society* itu sendiri yang tetap konsisten pada penguatan masyarakat sipil melalui beragam jalur: mulai dari pendidikan, kesehatan, sampai pelayanan kesejahteraan sosial.[326] Ia juga menjelaskan bahwa Muhammadiyah berada pada jalur yang selamat sekiranya terlepas dari ikatan parpol.[327]

Sehingga dalam konteks inilah Muhammadiyah, meminjam kerangka paradigmatik Hefner, bisa menjadi basis utama pengembangan *civil Islam* di Indonesia. Hefner berkesimpulan bahwa saat ini, Indonesia menyaksikan usaha luar biasa untuk

---

[325] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah*, 89.

[326] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah,* 92.

[327] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah,* 92.

menemukan kembali dan memperkuat budaya toleransi, persamaan dan keadaban. Para pendukung *civil Islam*, kata Hefner, menjadi bagian kunci kebangkitan ini. Lebih lanjut, Hefner mengelaborasi *civil Islam* yang demokratis, menjadi bermakna manakala seseorang percaya bahwasanya Islam kompatibel dengan, atau bahkan didasarkan pada nilai-nilai demokrasi.[328]

Menurut Azyumardi Azra, Muhammadiyah merupakan *civic resources* sangat penting yang pernah dan terus dimiliki umat dan bangsa Indonesia hingga kini. Melalui jaringan organisasinya di seluruh Indonesia, baik di perkotaan maupun di pedesaan, Muhammadiyah membangun "jaringan ikatan kewargaan" (*networks of civic engagement*) berdasarkan keadaban (*civility*), kemandirian (independensi) *vis-a-vis* negara, toleransi dan respek pada pluralisme, dan harga diri (*dignity*); dan masih bisa ditambah lagi, sebagai organisasi Islam, yang menekankan pada *ukhuwwah Islāmiyyah*, *ukhuwwah waṭāniyyah* dan *ukhuwwah bashāriyyah*, Muhammadiyah turut berperan penting sebagai salah satu faktor integratif negara-bangsa Indonesia.[329]

Azra menegaskan bahwa Muhammadiyah telah menjadi aktualisasi "*civil Islam*" (Islam kewargaan) terpenting dalam masyarakat dan bangsa Indonesia. Muhammadiyah, bahkan telah menjadi salah satu pilar terpenting bagi pembentukan dan pengembangan "*civil society*", bahkan sejak masa kolonialisme. Sebagai organisasi *civil society* Muhammadiyah memberikan kontribusi besar melalui berbagai usaha dan program dalam bidang

---

[328] Robert W Hefner, *Civil Islam,* 218.

[329] Lihat http://pdm1912.wordpress.com/2010/05/28/muhammadiyah-sebagai-civil-society-dan-interest-group-dalam-politik-nasional/ [home page on-line]: Internet (diakses pada 22 Oktober 2010).

dakwah, pendidikan, penyantunan sosial, pengembangan ekonomi, dan lain-lain yang pada gilirannya menghasilkan "*better ordering of society*", penataan kehidupan masyarakat yang lebih baik. Pada tingkat wacana dan praksis, organisasi ini juga memainkan peran besar dalam eksposisi, eksplikasi dan formulasi tentang kesesuaian dan kompatibilitas Islam dan demokrasi; Islam dan *civil society*; Islam dan pluralisme; Islam dan HAM; Islam dan kesetaraan gender; Islam dan toleransi, dan lain-lain. Dalam konteks semua ini, orang bisa menyaksikan peran penting dan strategis Muhammadiyah dalam konsolidasi dan penguatan demokrasi di Indonesia.[330]

Lebih lanjut menurut Azra, sebagai salah satu elemen penting *civil Islam* di Indonesia, Muhammadiyah seharusnya lebih mengukuhkan posisinya di jalur tengah. Jalur yang menghubungkan antara pemerintah dengan masyarakat. Bukan sebagai oposisi, yang dinilainya lebih layak diperankan oleh partai politik tertentu. Lebih dari itu, Muhammadiyah mesti melakukan dialog dengan berbagai instansi untuk memutus kangker sosial yang begitu menyebar di Indonesia. Suara moderatisme tetap digaungkan, terutama dalam kaitannya untuk memutus gerakan Islam transnasional yang kerap melahirkan berbagai radikalisme di tanah air. Hal yang menurut Azra harus dihindari, muhammadiyah bukanlah lembaga legal yang berfungsi hanya mengeluarkan fatwa halal dan haram atas sebuah produk.[331] Jika peran ini dimainkan secara proporsional, sebagai salah satu elemen besar *civil Islam* di

---

[330] Lihat http://pdm1912.wordpress.com/2010/05/28/muhammadiyah-sebagai-civil-society-dan-interest-group-dalam-politik-nasional/ [home page on-line]: Internet (diakses pada 22 Oktober 2010).

[331] Lihat *Media Indonesia* 02 Juli 2010.

Indonesia, Muhammadiyah akan selalu memberikan kontribusi terbaiknya bagi pembangunan bangsa dan negara.

Menurut Syafii Maarif, Muhammadiyah menegaskan landasan gerakannya pada Alquran dan sunnah. Dalam konteks pemikiran Islam, paradigma demikian melahirkan beberapa konsekuensi yang antara satu dengan lainnya boleh jadi berbeda: Pertama, organisasi dengan pola tersebut dapat melahirkan karakteristiknya yang puritan terutama bila dilihat dari aspek akidah maupun fikih. Dalam banyak hal, pernyataan-pernyataan Alquran sangat tegas ketika menguraikan masalah akidah dan konsekuensi-konsekuensi teologisnya bila terdapat penyimpangan terhadap terhadap keyakinan tauhid. Sementara di sisi lain, peran sunnah tidak kalah signifikan untuk ditempatkan sebagai *guidance* dalam meluruskan perilaku keagamaan (fikih) umat Islam. Syafii Maarif membedakan gerakan puritan ini ke dalam dua kategori: pertama, puritanisme moderat yang bercorak inklusif dan toleran, serta kedua, puritanisme agresif yang bercorak radikal. Tentu, Muhammadiyah ia posisikan pada kategori yang pertama.[332] Kedua, sikap kembali kepada Alquran dan sunnah dapat pula melahirkan tipologi pemikiran keagamaan yang moderat. Karena tidak sedikit keterangan Alquran yang memiliki nada inklusif, terutama dalam menyikapi keanekaragaman kehidupan umat manusia.[333]

Satu hal yang perlu dicatat, bagi Syafii Maarif, pendekatan *high politics* yang diperankan Muhammadiyah ternyata tidak saja terkait dengan persoalan-persoalan keduniawian. Ia menjelaskan

[332] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 34.

[333] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 232-233.

bahwa pada masa pemerintahan kolonial Jepang pernah diterapkan peraturan untuk melakukan *saikeire* (membungkuk ke arah matahari terbit untuk menghormati *Tenno Heika*). Karena menyangkut persoalan yang amat prinsipil, Muhammadiyah menolak hal tersebut lewat penjelasan bijak yang dikemukakan Mohammad Hatta. Penolakan tersebut diistilahkan Syafii Maarif sebagai "pemberontakan spiritual". Peraturan itu tidak dapat diterima karena menyangkut persoalan akidah. Langkah yang dilakukan Muhammadiyah terhadap pemerintahan Jepang akhirnya dapat diterima secara baik. Selain dapat dikatakan *high politics*, penolakan itu juga menunjukkan ketegasan pendirian Muhammadiyah yang tidak kompromistis.[334]

High politics bagi Syafii Maarif dipahami sebagai politik yang lebih berorientasi pada tujuan-tujuan moral. Seperti diakuinya, istilah itu pertama sekali diperkenalkan oleh Amien Rais. Persoalan yang sedikit menarik ketika Syafii Maarif mengaitkan antara *high politics* dengan *'amr bi al-ma'rūf nahiy 'an al-munkar* (memerintah yang baik dan mencegah yang munkar). Meskipun bukan sebagai partai politik, menurut Syafii Maarif, Muhammadiyah tetap memiliki peluang besar untuk melaksanakan prinsip dakwah itu. Syafii Maarif mengemukakan bahwa Muhammadiyah melalui para pimpinan yang ada di dalamnya dapat melakukan lobi-lobi politik demi kepentingan umat, bangsa dan negara. Baginya membantu pemerintah dalam melakukan *'amr bi al-ma'rūf nahiy 'an al-munkar* bagian dari *high politics* yang tidak dapat diabaikan.[335]

---

[334] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah*, 90-91.

[335] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah*, 91 dan 93.

Peran Muhammadiyah dalam merumuskan pendidikan masa depan yang bercorak humanis dan inklusif juga menarik perhatian Syafii Maarif. Menurutnya, pendidikan yang mesti dikembangkan Muhammadiyah dapat memadukan kualitas fikir dan zikir dalam sebuah kesatuan yang terpadu. Dalam batas-batas tertentu, Syafii Maarif memberikan kritiknya yang cukup tajam kepada model pendidikan Barat yang lebih berorientasi kepada pencerdasan akal namun tidak memiliki akar spiritual yang kuat. Sebaliknya, model pendidikan yang berkembang di dunia Timur lebih berpuas diri dalam pusaran spiritual tetapi tidak memiliki nalar kritis yang memadai. Syafii Maarif menginginkan model pendidikan Muhammadiyah dapat melahirkan manusia-manusia yang berpredikat *ulū al-albāb* (orang-orang yang berakal).[336] Syafii Maarif meniscayakan jika gagasan besar ini dapat terwujud secara baik, maka berbagai kearifan akan dapat mewarnai kembali kehidupan kolektif umat Islam. Tentu saja, pengaruhnya akan pula dirasakan umat manusia secara kolektif dan universal.[337]

Syafii Maarif meniscayakan lingkaran pendidikan Muhammadiyah yang menghubungkan eksistensi Tuhan, manusia dan lingkungan. Seperti dijelaskannya, lingkaran tersebut dapat ditemui dalam dokumen-dokumen resmi Muhammadiyah namun belum diformat dalam sebuah konstruksi yang utuh. Muhammadiyah baginya, perlu mempertegas kembali lingkaran itu. Syafii Maarif optimis, filosofi itu dapat melahirkan manusia-manusia yang tercerahkan. Namun dalam hal ini ia menyadari,

[336] QS. Ali-'Imrān/ 3: 190.

[337] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 229-230.

untuk mewujudkan visi tersebut diperlukan waktu yang cukup panjang dan upaya yang sungguh-sungguh.[338]

Selain masalah pendidikan, Syafii Maarif juga menguraikan kaitan antara Muhammadiyah dengan sistem politik demokrasi. Dalam pandangannya, Muhammadiyah merupakan salah satu tiang penopang bagi tegaknya sistem politik demokrasi di Indonesia. Fakta yang menunjuk ke arah itu dapat dicermati dari sistem pengangkatan pengurus di Muhammadiyah yang memakai sistem musyawarah *(shūrā)*. Sementara sistem musyawarah itu sendiri merupakan salah satu elemen penting demokrasi. Posisi sebagai pengurus tidak pernah diwariskan dari atas ke bawah atau dari seorang ke orang lain, melainkan berdasarkan pemilihan yang menuntut partisipasi aktif dari anggota Muhammadiyah. Yang menarik dari sistem politik demokrasi ini, prinsip egalitarianisme cukup tampak. Hal itu ditandai dengan kewajiban dan hak yang diberikan dan diterima oleh para anggota Muhammadiyah secara merata. Syafii Maarif menegaskan bahwa konstitusi organisasi menjamin akan hal itu.[339] Prinsip ini tentu saja selaras dengan nilai-nilai yang terkadung dalam pluralisme.

Pasca Muktamar ke-43 Muhammadiyah di Banda Aceh, gelora intelektualisme di Muhammadiyah mendapatkan momentumnya. Pelopor perkembangan pemikiran Islam diwakili oleh Amien Rais yang ketika itu terpilih sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Syafii Maarif sebagai Wakil Ketua dan M. Amin Abdullah sebagai Ketua Majelis Tarjih dan Perkembangan Pemikiran Islam. Pada periode kepemimpinan ini,

---

[338] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 230-231.

[339] Ahmad Syafii Maarif, *Independensi Muhammadiyah*, 104.

ide-ide modern seperti: HAM, pluralisme, demokrasi mendapat perhatian besar. Namun demikian, sebenarnya wacana tersebut sudah mendapatkan perhatian secara serius ketika banyak kader Muhammadiyah mendapatkan pendidikan baik di Barat, Timur Tengah maupun dalam negeri. Pada tataran ini sering terjadi ketegangan kreatif antar sesama kader persyarikatan mengenai isu-isu yang terkesan "seksi". Perkembangan intelektualisme ini semakin menguat dengan aktifnya kembali beberapa kader Muhammadiyah salah satu di antaranya adalah Moeslim Abdurrahman.[340]

Dengan sendirinya, kesan yang ditimbulkan dari dinamika intelektualisme yang terjadi adalah bahwa perkembangan pemikiran Islam yang berlangsung di Muhammadiyah berkiblat tidak hanya ke Timur Tengah seperti yang selama ini diketahui tetapi juga di Barat. Oleh karena itu, pertemuan berbagai tradisi keilmuan tersebut menjadi fenomena menarik yang perlu dicermati. Dalam konteks demikian, peran serta yang diberikan Syafii Maarif tentu saja terbilang besar, terlebih sejak ia menggantikan posisi Amien Rais yang memilih jalur struktural (politik) sebagai wilayah dakwahnya. Ketika itu, Amien Rais mendirikan partai politik dan kemudian ia dipilih sebagai Ketua Umum. Belakangan partai politik itu diberi nama Partai Amanat Nasional (PAN). Ketentuan yang berlaku di Muhammadiyah tidak membolehkan seseorang yang menempati jabatan strategis di

---

[340] Ahmad Najib Burhani, "Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM): Pemberontakan Melawan Puritanisme dan Skripturalisme Persyarikatan", dalam Imam Tholkhah dan Neng Dara Affiah, ed., *Gerakan Keislaman Pasca Orde Baru: Upaya Merambah Dimensi Baru Islam* (Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2005), 354.

Muhammadiyah merangkap jabatan yang strategis pula di partai politik. Ketentuan inilah yang dipatuhi oleh warga persyarikatan termasuk Amien Rais.

Posisi sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah digunakan oleh Syafii Ma'arif untuk membangun komunikasi secara intensif dengan tokoh-tokoh agama di kalangan Muslim maupun non Muslim. Hubungan itu dilakukannya baik secara formal maupun non formal sebagai pribadi.[341] Sebagai contoh, Syafii Ma'arif pernah diundang dalam sebuah acara memperingati kiprah Romo Mangun Wijaya, seorang aktivis Katolik yang mendedikasikan dirinya untuk membantu kaum lemah. Romo Mangun dikenal dengan program-program populisnya di daerah miskin yang rentan. Di sekitar bantaran sungai "Kali Code" Yogyakarta misalnya, Romo Mangun melakukan program pemberdayaan berbasis komunitas. Bertahun-tahun sejak awal 80-an, ia bersama para relawan mendampingi masyarakat di sekitar Kali Code, memberikan peluang bagi rakyat miskin untuk mengenal baca tulis, melakukan ekspresi kebudayaan melalui seni, dan mencoba membuka akses ekonomi.[342]

Baik Syafii Maarif maupun Romo Mangun seperti sudah saling mengenal secara dekat. Secara faktual tidaklah demikian,

---

[341] Hubungan antara Syafii Maarif dengan para pemuka lintas agama dapat dilihat selain dari berbagai bentuk kerjasama tapi juga apresiasi yang diberikan oleh mereka dalam biografi Syafii Maarif. Di antara para tokoh lintas agama yang menuangkan apresiasi mereka dalam tulisan itu adalah Kardinal Julius Darmaatmadja, I. Suharyo, Sudhamek AWS dan Natan Setiabudi. Lihat Abd Rohim Ghazali dan Saleh Partaonan Daulay, ed., *Cermin untuk Semua: Refleksi 70 Tahun Ahmad Syafii Maarif* (Jakarta: MAARIF Institute, 2005).

[342] Hilman Latief, "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Moderasi Islam Indonesia", dalam Ahmad Suaedi dan Raja Juli Antoni, ed., *Para Pembaharu Pemikiran dan Gerakan Islam Asia Tenggara* (Jakarta: Seamus, 2009), 272-273.

meski Syafii Maarif mengenal pribadi Romo Mangun, namun relasi sosial mereka tidak lebih dari perkenalan di dunia maya.[343] "Saya tidak sempat kenal dekat dengan tokoh yang sedang kita peringati hari ini, tetapi dari berbagai informasi yang saya terima dari banyak kalangan dan dari beberapa karya tulis, kesimpulannya satu: Romo Mangun selalu berbicara tentang sesuatu yang dalam *(he always spoke of something deep)*". Inilah kalimat yang dituliskan Syafii Maarif untuk menghormati Romo Mangun.[344] Dalam hal ini, baik Syafii Maarif maupun Romo Mangun tidak terbelenggu dalam kamar-kamar iman yang diyakini, mereka dipertemukan oleh sebuah persahabatan keimanan sejati yang berangkat dari nilai-nilai kemanusiaan.

Jika kita mencermati gagasan-gagasan Syafii Maarif mengenai hubungan antar umat beragama, maka kita akan menemukan rangkaian yang tidak terputus tentang ide itu yang ia mulai sejak tahun 80-an hingga kini.[345] Masalah keterbukaan, inklusivisme dan hubungan antar umat beragama selalu ia deklarasikan. Meski dapat dikatakan "terlambat" dalam aktivisme semacam itu,[346] tidak berarti Syafii Maarif kemudian kehilangan

---

[343] Ahmad Syafii Maarif, "Manusia Multi Perhatian", dalam Forum Mangunwijaya IV, *Penziarahan Humanisme Mangun Wijaya* (Jakarta: Kompas, 2009), 17.

[344] Pernyataan itu secara umum menunjukkan bahwa relasi Syafii Maarif dengan komunitas agama lain, terutama pada saat Romo Mangun masih hidup amat baik, meskipun jika dibandingkan dengan saat ini, tentu tidak seluas sekarang. Hal itu dapat dimaklumi, mengingat pada saat Syafii Maarif menjadi Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, tugas yang harus ia emban amat beragam. Bukan hanya menyangkut hubungan antar umat beragama, tapi juga deretan program yang harus dilaksanakannya sebagai pucuk pimpinan *(top leader)* di Muhammadiyah. Ahmad Syafii Maarif, "Manusia Multi Perhatian", 17.

[345] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 309.

[346] Raja Juli Antoni, mantan Direktur Program Maarif Institute, pernah memberikan dua kritik penting untuk Sang Moralis (Syafii Maarif). Dua kritik tersebut

momentum. Justru saat ia dikenal oleh khalayak luas dalam kapasitasnya sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, gagasan-gagasannya tentang keterbukaan, pluralisme, hak asasi manusia, harmonisasi antar umat beragama dan demokrasi menemukan momentumnya.[347] Apalagi situasi sosial dan politik nasional dan internasional saat itu masih sangat gamang alias tidak stabil.[348]

Komitmen Syafii Maarif sebagai pimpinan ormas Islam dalam mengangkat masalah pluralisme dan toleransi antar umat beragama dapat dicermati dalam beberapa peristiwa. Pada periode transisi pasca reformasi di Indonesia, Syafii Maarif meluncurkan ide tentang perlunya rekognisi yang lebih utuh dari pemerintah

---

adalah: Pertama, Syafii Maarif terlalu terlambat menjadi seorang aktivis. Meskipun ia pernah tercatat sebagai anggota Himpunan Mahasiswa Islam dan Pemuda Muhammadiyah, namun prestasi organisasionalnya terbilang biasa saja. Syafii Maarif tidak pernah menduduki jabatan strategis di kedua oraganisasi itu. Antoni menjelaskan bahwa Syafii Maarif hanya merupakan seorang intelektual yang berdiam diri di menara gading, tidak pernah terjun dan mengurusi persoalan ril di masyarakat. Orang baru mengenalnya sebagai seorang aktivis yang bergulat dengan problematika sosial politik ril pada tahun 2000, ketika ia terpilih sebagai Ketua Umum PP Muhammadiyah. Saat itu ia telah berusia 65 tahun. Antoni menjelasakan bahwa saat itu Syafii Maarif menjadi seorang *the rising star* dalam usia yang relatif senja. Kedua, terkait dengan posisi Syafii Maarif sebagai seorang moralis. Meskipun ia merupakan seorang moralis yang bersih, namun Syafii Maarif belum mampu menciptakan budaya bersih, khususnya di lingkungan Muhammadiyah. Raja Juli Antoni, "Dua Kritik untuk Sang Moralis", dalam Abdul Rohim Ghozali dan Saleh Partaonan Daulay, *Cermin untuk Semua,* 140-145. Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 273-274.

[347] Hilman Latief, "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Moderasi", 252. Lihat "Syafii Maarif Raih Habibie Award untuk Perjuangan Toleransi Beragama", didapat dari http://www.detiknews.com/read/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 25 Maret 2011).

[348] Relasi sosial yang dibangun Syafii Maarif dengan berbagai kalangan membuktikan bahwa dirinya seorang yang berjiwa terbuka. Dalam buku Abdul Rohim Ghazali dan Saleh Partaonan Daulay, ed., *Cermin untuk Semua,* membuktikan analisa itu. Berbagai tokoh baik dari kalangan politisi, budayawan, akademisi, para pemuka agama, pengusaha, memberikan apresiasi maupun kritik kepadanya. Selengkapnya dapat dilihat dalam Abdul Rohim Ghazali dan Saleh Partaonan Daulay, ed., *Cermin untuk Semua.*

dan masyarakat terhadap eksistensi kepercayaan Konghucu yang dianut sebagian keturunan Tionghoa.[349] Pada Sidang Tanwir Muhammadiyah di Bandung tahun 2000, kepercayaan Konghucu menjadi perdebatan di kalangan peserta. Dengan pertimbangan hak asasi manusia (HAM), sebagaian peserta Tanwir melihat bahwa perlu rekomendasi resmi sidang Tanwir kepada pemerintah mengenai hal tersebut: mendorong pemerintah untuk memberikan rekognisi terhadap kepercayaan Konghucu secara lebih kongkrit.[350] Menurut Syafii Maarif, sikap itu mesti dilakukan. Dengan sikap itu pula, Muhammadiyah yang dipimpinnya berfungsi sebagai tenda bangsa yang dapat menaungi semua umat beragama di Indonesia.[351]

Sebagian yang lain justru melihat bahwa kebijakan yang diberikan pemerintah terkait hal ini masih sebatas retorika politik, belum sampai pada tataran yuridis.[352] Oleh karena itu, masalah tersebut belum masuk rekomendasi resmi Muhammadiyah, dan menyarankan agar agenda tersebut ditunda sampai Muktamar. Syafii Maarif sendiri sebagai Ketua Umum, termasuk salah seorang yang mendorong gagasan kelompok pertama, memberikan dukungan moral kepada penganut Konghucu melalui rekomendasi Tanwir.[353] Namun setelah perdebatan panjang usai, mayoritas peserta mendukung gagasan yang kedua, dalam konteks ini Syafii

---

[349] Hilman Latief, "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Moderasi", 274.

[350] Hilman Latief, "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Moderasi", 274.

[351] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 352.

[352] Hilman Latief, "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Moderasi", 274.

[353] Hilman Latief, "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Moderasi", 274.

Maarif harus patuh pada keputusan organisasi, sebab sistem kepemimpinan Muhammadiyah bersifat kolegial.[354]

Di Indonesia, khususnya kalangan Muslim, terminologi "pluralisme agama" memang sepenuhnya masih belum dapat diterima masyarakat, baik karena konotasi maknanya yang luas dan terkadang ambigu, maupun peyoratisasi makna dan istilah tersebut.[355] Pada tahun 2000, Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MTPPI) Pimpinan Pusat Muhammadiyah, menerbitkan sebuah buku tentang bagaimana Islam mengurai hubungan sosial antar umat beragama. Buku yang berjudul *Tafsir Tematik Alquran Tentang Hubungan Sosial antar Umat Beragama*[356] tersebut memberikan perspektif baru bagi Muhammadiyah dalam menyikapi masalah pluralisme.[357]

Pada saat yang sama, buku itu juga membawa warga Muhammadiyah keluar dari *"ghetto"* agar dapat berdialog dengan

---

[354] Lihat http://www.indonesiamedia.com/rubrik/berta/berta00january-muhammadiyah.htm. [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 2 Oktober 2010).

[355] Syafii Maarif menjelaskan bahwa istilah pluralisme agama sering membuat seseorang bersikap reaksional dan emosional. Padahal istilah itu menunjukkan makna yang tidak tunggal. Baginya, reaksi emosional dan temperamental terhadap isu ini hanya akan memperumit keadaan yang dapat berujung pada perpecahan teologis yang sia-sia, sesuatu yang sebenarnya tidak perlu terjadi. Dalam pandangan Syafii Maarif, Alquran berbicara tentang pluralisme ini secara lebih jauh. Tidak saja orang harus mengakui keragaman agama yang dipeluk oleh umat manusia, mereka yang tidak beragama pun harus mempunyai tempat. Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 166-167. Lihat Budhy Munawar Rahman, *Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: PT. Gramedia Widiasarana Indonesia, 2010); Thorsthen Knauth, eds., *Encountering Religious Pluralism in School and Society: A Qualitative Study of Teenage Perspectives in Europe* (Munster: Waxmann, 2008); Monica Mookherjee, ed., *Democracy, Religious Pluralism and the Liberal Dilemma of Accomadation* (London: Spriger, 2010); Veli Matti Karkkainen, *Trinity and Religious Pluralism: The Doctrin of the Trinity in Christian Theology of Religions* (London: Ashgate, 2004).

[356] Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, *Tafsir Tematik Alquran tentang Hubungan Sosial antar Umat Beragama* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000).

[357] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 295.

spektrum yang lebih luas di masyarakat. Syafii Maarif sendiri, sebagai Ketua Umum, cukup antusias dengan diterbitkannya buku tersebut karena menunjukkan bahwa MTPPI, sesuai dengan tugasnya, berani mengangkat wacana intelektual di luar *mainstream* kajian hukum yang menjadi ciri khas majelis ini. Namun kemudian, munculnya buku itu dianggap oleh sebagaian warga Muhammadiyah sebagai tindakan "mendangkalkan" akidah umat. Meskipun sempat beredar luas, namun buku tersebut akhirnya harus ditarik dari peredaran.[358] Seperti dijelaskan Haedar Nashir bahwa penarikan buku tersebut sesungguhnya tidak memiliki alasan yang kuat, hanya berlandaskan kekhawatiran dan tentunya kecurigaan.[359]

Dalam batas-batas yang dapat diamati, rejeksi terhadap buku tersebut karena penggunaan istilah "pluralisme", setidaknya pada waktu itu, memiliki makna konotatif peyoratif terutama dari segi teologi. Misalnya, bagaimana kita memberikan rekognisi terhadap eksistensi kebenaran *(the truth)* dalam agama lain? Apakah pembenaran terhadap kepercayaan yang lain itu membawa konsekuensi "bergesernya" keyakinan teologis seorang Muslim? Berbagai argumen dari kubu yang tidak setuju dengan gagasan dalam buku tersebut pun bermunculan.[360] Secara substansial,

---

[358] Bagi Syafii Maarif, hilangnya buku *Tafsir Tematik* salah satu faktornya karena rejeksi yang diberikan kelompok konservatif di Muhammadiyah. Menurut Syafii Maarif, munculnya buku tersebut paling tidak sebagai salah satu indikator gerakan intelektualisme di Muhammadiyah kembali menguat. Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 295. Lihat Hilman Latief, "Pengarusutamaan Moderasi", 274-275.

[359] Pernyataan Haedar Nashir itu dikemukakan pada "Latihan Instruktur Majelis Pengembangan Kader Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Utara" di Sibolangit pada 15 s.d. 17 Maret 2008.

[360] Salah satu karya reaktif yang menghempang laju pertumbuhan pemikiran Islam di Muhammadiyah dapat dilihat dalam Syamsul Hidayat dan Sudarno Shobron, ed., *Pemikiran Muhammadiyah: Respons terhadap Liberalisasi Islam* (Surakarta:

pendefinisian pluralisme yang dipengaruhi konsep "filsafat perennial" tidak bisa diterima oleh sebagian warga dan tokoh Muhammadiyah,[361] meski mereka menyepakati perlunya toleransi sosial, bukan teologis, dengan penganut agama lain.[362]

Komitmen Syafii Maarif juga dapat dicermati dari partisipasinya dalam mengikuti dialog lintas iman 7-9 September 2003 di Aachen Jerman. Dialog itu mengusung tema, *"War and Peace: Faiths and Cultures in Dialogue".* Dalam pertemuan tersebut Syafii Maarif menyampaikan makalah berjudul, *"Indonesian Islam and the Muhammadiyah's Humanitarian Mission".*[363] Dari pertemuan itu terlihat jelas bagaimana Syafii Maarif dan para pemuka agama lainnya memiliki keprihatinan yang dalam terhadap nasib dan masa depan umat manusia.

Muhammadiyah University Press, 2005). Buku tersebut memaparkan kecenderungan mutakhir sebagian generasi dan beberapa elit Muhammadiyah yang tercelupi oleh warna liberalisme sekular, dan selanjutnya mengajak kepada seluruh kader untuk kembali kepada khittah dan kepribadian Muhammadiyah. Lihat Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 337.

[361] Lihat Yunahar Ilyas, "Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam", dalam Syamsul Hidayat dan Sudarno Shobron, ed., *Pemikiran Muhammadiyah,* 283-296; Muhammad Zuhri, "Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam", dalam Syamsul Hidayat dan Sudarno Shobron, ed., *Pemikiran Muhammadiyah,* 297-310.

[362] Hilman Latief, "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Moderasi", 275. Jika ditelusuri secara mendalam, sikap para tokoh Muhammadiyah generasi awal menunjukkan betapa nilai-nilai pluralisme telah dilaksanakan secara baik.Said tuhuleley misalnya menyebut pergaulan antara KH. Dahlan dengan para pendeta Kristen merupakan wujud dari pluralisme itu. Ahmad Jaenuri juga menyebut bahwa KH. Dahlan tidak segan-segan datang ke gereja untuk melakukan dialog kemasyarakatan meskipun beliau berpakaian haji (ala Arab). KH. Dahlan juga aktif dalam gerakan Budi Utomo, sebuah gerakan sekuler saat itu. Hal ini dapat menjadi sebuah argumen historis, bahwa generasi awal Muhammadiyah bersikap pluralis. Lihat Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi: Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Pustaka Alvabet dan Insep, 2006), 112.

[363] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 289-290.

Pertemuan itu bermuara pada sebuah konklusi bagaimana agama dapat dijadikan solusi alternatif nestapa kemanusiaan.[364]

Syafii Maarif juga melihat sisi-sisi yang sama yang dapat mempertemukan agama-agama.[365] Baginya, kesempurnaan Islam tidak dapat dipisahkan dari relasi genetisnya dengan agama-agama sebelumnya, terutama agama yang serumpun seperti Yahudi dan Kristen. Sebagai agama termuda dalam tradisi agama Ibrahim, bukanlah hal yang mustahil bahwa kaum Muslim dapat menemukan "kesamaan prinsip-prinsip moral penting" yang dimiliki "saudara tua" mereka yang dapat disinergikan untuk menghadapi tantangan global dalam berbagai bidang.[366]

Di Muhammadiyah, bersama M. Dawam Rahardjo, Syafii Maarif merupakan generasi pertama yang mengusung tema pluralisme agama secara eksplisit dan akademik. Generasi setelahnya yang mengusung tema sama dilakukan oleh M. Amin Abdullah, Abdul Munir Mulkhan, Moeslim Abdul Rahman. Sementara dari kalangan generasi muda yang menerima estafet tersebut di antaranya: Hilman Latief, Pramono Ubaid Tanthowi, Sukidi Mulyadi, Zakiyuddin Baidhawi, Fajar Riza Ul-Haq, Zuly Qodir, Piet Hizbullah Al-Khaidir, Ahmad Najib Burhani, Ahmad

---

[364] Tak dapat dipungkiri, keberpihakan Syafii Maarif dengan nilai-nilai kemanusiaan banyak diderivasi dari berbagai doktrin yang diajarkan Muhammadiyah. Melalui ormas ini, ia dibesarkan dan kemudian melahirkan gagasan serta berbagai gerakan yang berpihak pada nilai-nilai kemanusiaan. Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 249-250. Selain itu, Muhammadiyah juga sebuah organisasi yang amat kental dengan berbagai aktivitas kemanusiaan. Lihat misalnya dalam Abdul Munir Mulkhan, *Marhaenis Muhammadiyah* (Yogyakarta: Galang Press, 2010), 11; Syarifuddin Djurji, *I Abad Muhammadiyah: Gagasan Pembaruan Sosial Keagamaan* (Jakarta: Kompas, 2010), xxviii.

[365] Hilman Latief, "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Moderasi", 276.

[366] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas,* 96-106.

Fuad Fanani, dan lain-lain. Syafii Maarif juga kerap memberikan advokasi ideologis, moral, material maupun organisasional terkait dengan pengangkatan tema tersebut.

Akhir tahun 2004, Muhammadiyah menjadi tuan rumah dari forum internasional tentang dialog antar agama yang diselenggarakan di Yogyakarta atas kerjasama dengan Departemen Luar Negeri Republik Indonesia dan Australia. Sejumlah pimpinan dari Asia Pasifik bertemu mendiskusikan berbagai persoalan.[367] Keterlibatan Muhammadiyah sebagai organisasi dakwah Islam dalam forum tersebut adalah sebuah fenomena yang menarik, setidaknya dalam diskursus toleransi dan kerjasama antar agama. Tentu saja, forum tersebut bukan satu-satunya bagi Muhammadiyah sebagai organisasi maupun sebagai individu dalam membangun dialog antar umat beragama. Masih banyak forum lain di mana Muhammadiyah sebagai inisiatornya yang bertujuan untuk mengkomunikasikan dan mempromosikan Islam sebagai agama perdamaian.

Syafii Maarif juga kerap diundang ke berbagai forum nasional dan berpartisipasi dalam beragam forum internasional. Bahkan ia pernah menjabat sebagai salah seorang presiden *World Conference on Religion for Peace* (WCRP), sebuah organisasi antar agama yang mempunyai reputasi baik.[368] Jabatan tersebut bernilai strategis dalam rangka mendukung diseminasi pluralisme dalam skala nasional maupun internasional. Keterlibatan dirinya adalah bukti konkret bahwa persoalan kemanusiaan yang muncul

[367] "Dialog Lintas Agama ASEAN Digelar di Yogya 6-7 Desember", didapat dari http://www.detiknews.com/ [home page on-line]: Internet (diakses 26 maret 20110).

[368] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 351-352.

harus dihadapi secara bersama dan tidak bisa dianggap tugas kemanusiaan secara parsial, namun tugas kolektif. Forum itu juga hendak meluruskan persepsi-persepsi keliru di kalangan penganut agama yang kerap melahirkan konflik horizontal kepada lahirnya sikap saling pengertian, saling memahami dan melahirkan berbagai aktivitas sosial.

Ada dua arah penting yang ingin dilakukan Syafii Maarif terkait dengan keterlibatannya di forum-forum seperti itu: Pertama, dalam konteks nasional, menguatnya ekskalasi konflik horizontal antar umat beragama yang dipicu oleh faktor sosial, ekonomi atau radikalisasi agama telah mendorong tokoh-tokoh agama untuk berusaha mengakhiri atau setidaknya mereduksi konflik melalui perubahan dari dalam, di antaranya dalam kasus Islam, dengan mempromosikan Islam sebagai agama yang mencintai kedamaian.[369] Kedua, dalam konteks internasional, seiring dengan meningkatnya intensitas terorisme, sebagai akibat dari kebijakan timpang Negara adikuasa, telah menimbulkan persepsi yang keliru di kalangan Barat, yang mengidentikkan Islam sebagai agama kekerasan.[370]

Syafii Maarif sendiri dengan keyakinannya berupaya memberikan *counter opinion* melalui berbagai forum yang diikutinya. Ia menyajikan agama (Islam) sebagai sumber kedamaian.[371] Dalam forum internasional itu, ia memberikan kritik internal dan eksternal. Pertama, kritik internal terhadap radikalisasi sikap keagamaan khususnya yang melibatkan unsur

[369] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 279.

[370] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 45-46.

[371] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 279.

kekerasan dalam aksinya. Kedua, kebijakan terhadap politik luar negeri Barat, khususnya Amerika,[372] yang justru memicu respon regresif dari kelompok keagamaan dalam bentuk kekerasan yang semakin intens.[373]

Dalam pandangan Syafii Maarif, Muhammadiyah merupakan salah satu wadah di mana nilai-nilai moderat, modern, terbuka, inklusif dan konstruktif di Indonesia dikembangkan secara baik. Hal ini juga mengindikasikan bahwa gerakan Islam radikal tidak mendapat tempat di dalamnya.[374] Selama memimpin Muhammadiyah (1998 s.d. 2005), Syafii Maarif memberikan ruang yang luas bagi tumbuhnya pemikiran-pemikiran Islam yang egaliter, toleran dan inklusif. Ia kerap memberikan spirit kepada generasi muda akan pentingnya sikap keterbukaan sekaligus menciptakan payung perlindungan bagi gerakan mereka. Di masa kepemimpinannya muncullah tokoh-tokoh muda seperti: Mun'im Sirry, Zakiyuddin Baidhawi, A. Norma Permata, Zuly Qodir, Asep Purnama Bahtiar, Sukidi Mulyadi, Pramono Ubaid Tanthowi, Hilman Latief, Abdul Rohim Ghazali, Saleh Partaonan Daulay,

---

[372] Terkait dengan ini, bersama beberapa tokoh seperti Hasyim Muzadi dan Azyumardi Aza, Syafii Maarif pernah menyampaikan kritik tajam kepada George W. Bush yang saat itu menjabat sebagai Presiden Amerika Serikat. Syafii Maarif menyampaikan bahwa kebijakan luar negeri AS yang ambigu dan menyakiti umat manusia (khususnya umat Islam) setidaknya merupakan salah satu faktor pemicu munculnya sikap antipasti terhadap AS. Kritik itu disampaikannya pada 22 Oktober 2003 ketika Bush melakukan kunjungan kenegaraan ke Indonesia (Bali). Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 41. Lihat "Pertemuan Tiga Tokoh Islam dengan GW. Bush Disambut Pesimis" didapat dari http://batamweb.net/indonesian/News/print/sid=35.html [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 28 Maret 2011).

[373] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 291.

[374] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 304.

Piet Hizbullah Al-Khaidir, Pradana Boy, Ahmad Fuad Fanani, Fajar Riza Ul Haq dll.[375]

Syafii Maarif juga membuka relasi lintas disiplin untuk memperluas radius pergaulannya sekaligus menyebarluaskan gerakan moderatisme ke berbagai pihak. Dalam konteks ini pada 2002 ia ditunjuk, atas saran WS. Rendra, sebagai salah seorang pengurus Akademi Jakarta yang di dalamnya berhimpun para seniman seperti WS. Rendra, N.H. Dini, Rosihan Anwar, Gunawan Mohamad, Endo Suanda dll.[376] Saran yang diusulkan Rendra bukannya tanpa alasan. Rendra mempertimbangkan berberapa hal penting terkait pengusulan itu: Pertama, Syafii Maarif adalah tokoh agama yang merepresentasikan gerakan Islam moderat. Kedua, saat itu ia masih duduk sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Posisi ini amat strategis baik secara politis maupun kultural. Ketiga, Syafii Maarif adalah tokoh yang sejalan dengan gerakan moral seperti yang selalu disuarakan oleh para seniman. Keempat, gagasan-gagasan yang dilontarkan Syafii Maarif selalu terkait dengan nilai-nilai kemanusiaan dan kebebasan. Alasan keempat ini memiliki benang merah dengan garis perjuangan para seniman tersebut.

2. *MAARIF Institute for Culture and Humanity*

Jika kita perhatikan perjalanan kebebasan beragama di Indonesia sepuluh tahun terakhir, kita bisa menyimpulkan adanya kemajuan yang cukup berarti walaupun belum memuaskan apalagi sampai pada posisi ideal. Jika di masa lalu masih banyak orang

---

[375] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 349-350.

[376] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 353.

yang menentang pluralisme, maka saat ini publik sudah semakin terbuka memajukan pluralisme tersebut. Berbagai lembaga yang mengusung dan mempromosikan pluralisme dari komunitas Muslim lahir dan berkembang selama periode ini. Sebagai contoh, kini lahir *MAARIF Institute for Culture and Humanity*[377] yang lahir dari komunitas Muhammadiyah, begitu pula dengan *The Wahid Institute* dari komunitas Nahdhatul Ulama.[378] Selain kedua lembaga itu, jauh sebelumnya ide-ide tentang keislaman, kemodernan dan keterbukaan, telah diperkenalkan dan dirintis oleh beberapa lembaga lain seperti: Perhimpunan Perkembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) didirikan pada 18 Mei 1983, Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) didirikan pada 16 Desember 1983, Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM) didirikan sekitar tahun 1985-an, Yayasan Paramadina didirikan pada 31 Oktober 1986, Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS) didirikan pada 1989 dan *International Center for Islam and Pluralism* (ICIP) didirikan pada 11 Nopember 2003.[379]

---

[377] Lembaga ini didirikan di Jakarta pada tanggal 28 Februari 2003. Lihat Budhy Munawar Rahman, *Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme,* 105.

[378] *The Wahid Institute (*TWI) berdiri pada tanggal 7 September 2004. Meski demikian, pergulatan ide penyelenggaraan kegiatan dan pengurusan administrasi di pemerintah telah dirintis kurang lebih satu tahun sebelumnya. Misi TWI adalah meneruskan apa yang selama ini telah diperjuangkan Abdurrahman Wahid, yaitu: membangun pemikiran Islam moderat dan progresif, yang mendorong terciptanya demokrasi, pluralisme agama, multikulturalisme, dan toleransi di kalangan kaum Muslim Indonesia. Salah satu program TWI adalah mengkampanyekan pemikiran Islam yang menghargai pluralitas dan demokrasi. Budhy Munawar Rahman, *Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme,* 96.

[379] Lihat penjelasan keseluruhannya dalam Budhy Munawar Rachman, *Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme*, 49-135.

Khusus untuk *MAARIF Institute for Culture and Humanity*, lembaga *nir*-laba yang mengklaim diri sebagai institusionalisasi pemikiran dan aktivisme Syafii Maarif, terlihat telah memainkan peran penting dalam mensosialisasikan pluralisme agama.[380] Sebagai gerakan kebudayaan *(cultural movement)* yang memfokuskan diri dalam masalah keislaman, kemanusiaan dan keindonesiaan, MAARIF Institute menyatakan bahwa ketiga ranah tersebut merupakan wilayah utama yang selalu menjadi aksentuasi pemikiran dan gerakan Syafii Maarif. Lembaga tersebut menjadikan isu-isu kontemporer seperti: demokrasi, HAM, pluralisme, toleransi, sebagai objek pembaruan pemikiran Islam yang dilakukan. Keberadaan MAARIF Institute merupakan bagian tidak terpisahkan dari jaringan gerakan Pembaruan Pemikiran Islam (PPI) yang ada di Indonesia dewasa ini. Gerakan pembaruan merupakan sebuah keniscayaan sekaligus tuntutan sejarah. Kompleksitas masalah kemanusiaan modern berikut isu-isu kontemporer yang mengikutinya seperti demokrasi, hak asasi manusia, pluralisme, gender, terorisme, dialog antar-agama dan peradaban serta sederet isu lainnya menuntut penjelasan baru dari ajaran Islam dan kerja-kerja kolektif umat manusia tanpa mengabaikan aspek keberbedaan dari masing-masing pihak.[381]

Jika dicermati, MAARIF Institute merupakan institusi sayap persyarikatan Muhammadiyah. Program serta aktivitas MAARIF Institute tidak dapat dipisahkan dari kebutuhan sosiologis persyarikatan Muhammadiyah, meskipun tidak ada hubungan

---

[380] Budhy Munawar Rachman, *Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme,* 105.

[381] MAARIF Institute, *Profil MAARIF Institute for Culture and Humanity* (Jakarta: MAARIF Institute, 2010), 13.

institusional dengan organisasi ini. Namun para perintis sekaligus para penggagas MAARIF Institute merupakan kader-kader Muhammadiyah. Di sinilah kemudian berdirinya MAARIF Institute salah satunya dianggap sebagai wadah penting untuk menopang Muhammadiyah dalam merespons berbagai perkembangan pemikiran modern. Muhammadiyah, menurut banyak kalangan, sering dianggap sebagai representasi gerakan modernis-moderat di Indonesia yang aktif mempromosikan pemikiran-pemikiran Islam, berdakwah, dan melakukan aksi-aksi sosial. Oleh karena itu, memperjuangkan arus pembaruan pemikiran Islam dalam konteks gerakan Muhammadiyah merupakan *concern* utama MAARIF Institute sebagai bagian dari upaya pencerahan sekaligus memperkuat elemen moderat *(empowering moderates)* di Indonesia.

Dapat dikatakan, berdirinya MAARIF Institute selain sebagai institusi sayap juga dapat dilihat sebagai sebuah wadah bagi orang-orang yang memiliki visi sama, yaitu terwujudnya nilai-nilai Islam yang toleran. Analisis ini juga memberi kesan bahwa tidak semua pemikiran para aktivis Muhammadiyah dapat ditampung dan dilaksanakan ormas itu, kendati pun Muhammadiyah diklaim sebagai organisasi berhaluan moderat. Beberapa kalangan memang menganggap bahwa di Muhammadiyah sendiri berbagai *genre* pemikiran Islam tumbuh seiring dengan berputarnya roda organisasi itu. Sebut saja misalnya dukungan yang diberikan oleh sebagian warga Muhammadiyah terhadap pengharaman pluralisme agama.[382]

---

[382] Lihat Syamsul Hidayat dan Sudarno Shobron, ed., *Pemikiran Muhammadiyah: Respons Terhadap Liberalisasi Islam* (Surakarta: MUP-UMS, 2005).

Beberapa pihak bahkan tetap berkeinginan mendirikan Negara Islam. Fakta ini menuntut pihak-pihak yang tidak setuju untuk melakukan perimbangan dengan membuat gerakan sebaliknya *(counter movement)*. Selain itu, hal ini juga merupakan sebuah bukti bahwa telah terjadi tarik menarik antara berbagai varian pemikiran di tubuh organisasi ini.

MAARIF Institute selain dapat dikategorikan sebagai organisasi sayap Muhammadiyah juga dapat disebut sebagai "tenda bangsa" sebagai upaya konsolidasi semua kekuatan masyarakat yang berada di luar kekuasaan partai-partai politik. Pasca era reformasi yang diawali 1998, masyarakat berduyun-duyun membentuk partai-partai politik. Tujuannya jelas, mereka ingin melakukan reformasi politik lewat jalur struktural (kekuasaan). Di sisi lain, reformasi politik saja tidak cukup memadai untuk menuju tatanan Indonesia baru yang didambakan, perlu ada reformasi kultural.[383] Dalam ranah inilah MAARIF Institute memainkan perannya. Seperti halnya Muhammadiyah, MAARIF Institute melakukan berbagai aktivitasnya dengan menggunakan pendekatan *high politics*. Organisasi ini memposisikan diri sebagai pendukung pemerintah maupun sebagai wadah kritis terhadap berbagai kebijakan pemerintah yang dianggap tidak berpihak pada rakyat.

Dalam perspektif sosiologis dan antropologis, Indonesia sebagai salah satu negara Muslim terbesar di dunia, sejatinya mempunyai peluang yang besar dan terbuka untuk mempromosikan Islam sebagai agama yang inklusif, apresiatif

---

[383] Abdul Rohim Ghazali, "Pengantar Penerbit", dalam Ahmad Syafii Maarif, *Menggugah Nurani,* v.

terhadap persoalan-persoalan kontemporer yang diajukan rahim sejarah. Keinginan tersebut bergerak dari berbagai fakta bahwa keragaman etnik, kultur bahkan agama telah menjadi bagian yang padu dalam berbagai aktivitas kehidupan masyarakat. Karenanya, semua elemen umat Islam harus bisa membuktikannya dan menjadikan beragam isu tersebut sebagai sebuah kesadaran kolektif. Hal itu tentunya terkait erat dengan aspirasi dunia tentang pentingnya mewujudkan sebuah elemen masyarakat yang dapat disebut dengan *the new community of civilization*.[384] Berbagai elemen dari *the new community of civilization* itu dapat bahu membahu dalam memformat model keislaman yang sesuai dengan kebutuhan umat dan bangsa Indonesia. Tentu saja, tantangan terhadap lahirnya dunia baru yang diharapkan kerap terletak pada sikap umat Islam sendiri. Selama kaum Muslim Indonesia masih dikungkung oleh sikap-sikap sektarianistik, fundamentalistik, dan curiga terhadap berbagai kemajuan, maka Islam tetap terpenjara sebagai agama yang *uncivilized*. Inilah salah satu tantangan yang akan dipecahkan oleh MAARIF Institute tersebut.

Wajah Islam yang demikian luas dan dapat diterima berbagai pihak menjadi sempit dan parsial ketika sebagian umat Islam mendirikan berbagai partai yang berbendera Islam. Muara dari pendirian partai-partai itu adalah bagaimana agar syari'at Islam secara konstitusional diberlakukan dalam konteks Indonesia. Karena terdiri dari berbagai etnik, kultur dan agama, maka tujuan itu melahirkan keresahan atau bahkan mungkin ketakutan tersendiri bagi kalangan non Muslim maupun kaum Muslim.

[384] Abdul Rohim Ghazali, "Pengantar Penerbit", vii.

Indonesia yang pada mulanya dirasakan sebagai milik semua komunitas masyarakat dengan adanya partai-partai yang menampilkan bendera Islam malah melahirkan sebuah kesan jika negara bersama ini akan dimiliki oleh komunitas Islam saja. Hal terpenting tentu saja kekhawatiran tentang status non Muslim sebagai warga negara kelas dua jika pemberlakuan syari'at itu terjadi.[385]

Dengan mencermati kondisi sosial tersebut, kelahiran elemen-elemen *civil Islam* mutlak diperlukan. Institusi-institusi itu secara serius melakukan berbagai kajian dan mengembangkan gagasan-gagasan Islam kultural, inklusif dan humanis. MAARIF Institute memposisikan diri di antara dua arus besar pemikiran Islam yang kini tengah berkembang di Indonesia, jika bukan berbenturan. Arus pemikiran pertama sering diklaim sebagai kubu konservatif, sementara arus kedua sering diklaim sebagai kubu liberal.[386] MAARIF Institute menempatkan diri sebagai sebuah lembaga alternatif yang dapat menjadi payung bagi semua. Sosok Syafii Maarif sebagai guru bangsa ditransformasikan dalam aktivitas-aktivitas institusional MAARIF Institute dengan mengembangkan pemikiran dan aksi Islam yang memberi rahmat pada semuanya *(raḥmatan li al-'ālamīn).*

Namun demikian, meskipun MAARIF Institute memosisikan diri sebagai lembaga alternatif dari dua arus yang ada, namun dari berbagai fakta di lapangan membuktikan bahwa lembaga ini lebih dekat kepada arus liberal ketimbang arus konservatif. Misalnya saja, isu-isu seputar pluralisme, sebagai salah satu elemen program

[385] Abdul Rohim Ghazali, "Pengantar Penerbit", vii.

[386] MAARIF Institute, *Profil MAARIF Institute,* 6.

MAARIF Institute, kerap mendapat penolakan yang cukup keras dari kalangan konservatif namun mendapatkan angin segar dan dukungan dari kalangan liberal. Selain itu, berbagai kritik dan komentar serta penolakan pemikiran Syafii Maarif sering muncul ke permukaan dari kubu konservatif, terutama menyangkut egalitarianisme umat beragama. Selain itu, program-program yang dilaksanakan MAARIF Institute juga menunjukkan secara substansial memiliki kesamaan dengan berbagai program yang dilaksanakan institusi liberal. Jika MAARIF Institute disebut sebagai lembaga alternatif, maka seyogyanya lembaga ini diterima setiap pihak tanpa resistensi, kenyataannya sebaliknya, lembaga ini mendapatkan rejeksi kuat dari kalangan konservatif. Dengan kata lain, posisi sebagai lembaga tengahan yang dipakai MAARIF Institute dinilai kurang tepat.

Semangat pribumisasi Islam dalam bingkai keindonesiaan dan kemanusiaan merupakan gagasan besar di balik pendirian MAARIF Institute. Sosok Syafii Maarif adalah pusat gravitasi intelektualisme bagi pergulatan ide-ide sosial-keislaman di lembaga ini.[387] Krisis Islam dalam konteks peran-peran kebangsaan yang terjadi di Indonesia telah menginspirasi berbagai pihak untuk membentuk institusi kultural yang *concern* pada persoalan-persoalan Islam di ruang publik. Kemudian, suara perubahan tersebut mendapat *support* tidak hanya dari kalangan Islam namun juga non Muslim. Peran itu dinilai sebagai sesuatu yang cukup menguntungkan mengingat spirit Islam dapat melekat di mana saja tanpa ada pihak-pihak yang merasa dirugikan.

---

[387] MAARIF Institute, *Profil MAARIF Institute,* 9.

Sebagai salah satu elemen *civil Islam* MAARIF Institute mengkampanyekan nilai-nilai praksis Islam dalam kerangka keindonesiaan dan kemanusiaan dengan penghormatan terhadap prinsip-prinsip demokrasi, pluralisme, dan HAM. Inilah visi besar yang selalu disampaikan Syafii Maarif, sebagai episentrum gagasan lembaga yang terus menerus diterjemahkan ke dalam ranah-ranah aksi.[388] Kerja-kerja MAARIF Institute ditujukan pada kampanye penguatan dan diseminasi nilai-nilai keislaman bernafas kemajuan yang menyuarakan toleransi, keadilan, anti diskriminasi, anti kekerasan, dan pemihakan pada *kebhinnekaan.* Pada tingkat tertentu, aksi-aksi itu sudah mulai menyentuh upaya pelembagaan nilai-nilai, baik dalam bentuk regulasi (struktural) maupun pembudayaan (kultural).[389]

Peran yang diberikan MAARIF Institute dalam melakukan disseminasi keterbukaan, Islam progresif, HAM, pluralisme, demokrasi dan berbagai ide-ide modern lainnya terbilang cukup kuat. Hal ini dapat dilihat misalnya dari advokasi organisasional yang diberikan lembaga ini terhadap berbagai pihak. Di lembaga ini, beberapa anak muda yang tergabung dalam Angkatan Muda Muhammadiyah (AMM) kerap melakukan diskusi-diskusi penting. Materi yang diangkat pada awalnya ditujukan untuk melakukan kritik internal terhadap kelesuan perkembangan pemikiran di Muhammadiyah. Namun pada perkembangan selanjutnya diskusi itu melingkupi berbagai pemikiran modern seperti: pluralisme, demokrasi, HAM dan lain-lain.[390] MAARIF Institute juga

[388] MAARIF Institute, *Profil MAARIF Institute,* 9.

[389] MAARIF Institute, *Profil MAARIF Institute,* 11.

[390] Ahmad Najib Burhani, “Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM)”, 354.

memberikan spirit tersendiri bagi lahirnya Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM). JIMM yang terkadang disebut sebagai *"the second Muhammadiyah"*, mencoba mendobrak Muhammadiyah yang dinilai telah masuk ke dalam tiga wilayah penjara, yaitu: penjara ritualisme, penjara formalisme, dan penjara strukturalisme. Ketiga penjara itulah yang dianggap menjadi faktor lambatnya Muhammadiyah dalam melakukan berbagai terobosan pemikiran segar.[391]

Keseriusan MAARIF Institute dalam mengembangkan pluralisme juga dapat dilihat dari penerbitan berbagai buku yang berwawasan HAM, seperti misalnya buku-buku yang diperuntukkan bagi siswa-siswa setingkat SMA/MA/SMK. Penerbitan buku tersebut merupakan hasil dari kerjasama antara MAARIF Institute dengan Majelis Pendidikan Dasar dan Menengah Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Ada dua hal yang dapat dicermati dari terbitnya buku itu, yaitu: Pertama, MAARIF Institute baik secara organisasional maupun ideologis tidak dapat dipisahkan dari Muhammadiyah. Kedua, penanaman model keislaman yang terbuka dan inklusif dimulai tidak hanya melalui pelatihan-pelatihan, seminar-seminar, dialog dan sebagainya, tetapi juga dimulai dari lembaga pendidikan sedini mungkin. Hal ini diharapkan mampu untuk menjadi kesadaran kognitif bagi para siswa tentang arti pentingnya pemahaman terhadap keragaman masyarakat.

Pertimbangan yang lebih penting tentu terletak pada bagaimana agar pendidikan yang dilaksanakan dapat menjadi

---

[391] Ahmad Najib Burhani, "Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM)", 358.

lahan subur bagi lahirnya berbagai pemikiran kritis dan dinamis. Ziauddin Sardar sebagaimana dikutip oleh Fajar Riza Ul-Haq menjelaskan bahwa masyarakat Muslim merancang pendidikan, baik tradisional maupun modern, untuk kepentingan menenangkan masyarakat. Padahal menurut Sardar, model pendidikan yang dibutuhkan masyarakat adalah pendidikan yang mampu merangsang tindakan, dialog, serta budaya kritik antar anggota masyarakat dan antara pemimpin dan masyarakat.[392] Riza Ul-Haq menjelaskan bahwa pendidikan agama berwawasan HAM yang diinisiasi oleh MAARIF Institute mencoba mengisi ruang kosong tersebut. Riza Ul-Haq juga mengaskan bahwa buku tersebut didesain untuk menyajikan rekontekstualisasi filosofi konsep pendidikan Muhammadiyah ketika bertemu dengan berbagai persoalan kemanusiaan kontemporer.[393]

Selanjutnya Riza Ul-Haq mengemukakan bahwa pemikiran Ahmad Dahlan memberikan semangat filosofis bagi bangunan pendidikan dan gerakan Muhammadiyah itu sendiri. Semangat pembaruan mensyaratkan kesadaran kritis yang gelisah dalam menyaksikan kebekuan nalar dan selalu menanamkan sikap terbuka untuk berdialog kepada siapa saja. Maka filosofi yang berasal dari Dahlan "Jadilah Guru Sekaligus Murid" merupakan anti tesa terhadap realitas pendidikan yang lebih berorientasi pada penenangan seperti kritik yang dilontarkan Sardar. Dengan semangat ini maka pendidikan agama Islam berwawasan HAM lahir sebagai upaya preventif bagi terjadinya kerusuhan berbagai

---

[392] Fajar Riza Ul-Haq, "Kata Pengantar", dalam Herizal Effendi et al., *Jadilah Guru Sekaligus Murid: Sebuah Upaya Pendidikan Karakter Bangsa dari Sekolah Muhammadiyah* (Jakarta: MI Production, 2010), v.

[393] Fajar Riza Ul-Haq, "Kata Pengantar", v-vi.

etnis dan agama, ketegangan sosial serta pelanggaran HAM. Oleh karena itu dalam pandangan Riza Ul-Haq, ikhtiar mengintegrasikan HAM ke dalam sistem pendidikan khususnya Muhammadiyah merupakan wujud pertemuan kearifan dan modernitas bahkan globalisasi.[394]

Sampai di sini, terdapat dua hal penting yang dapat digarisbawahi dari pendirian MAARIF Institute ini, yaitu: Pertama, Syafii Maarif merupakan *source of idea* (sumber ide) dari program-program yang dilaksanakan oleh MAARIF Institute. Dengan demikian, gagasan-gagasan Syafii Maarif merupakan episentrum utama bagi geliat lembaga itu. Kedua, MAARIF Institute mendukung terwujudnya keislaman model Indonesia yang memiliki semangat pluralistik, toleran, dan universal. MAARIF Institute dilahirkan bukan untuk golongan maupun agama tertentu, namun untuk kepentingan nilai-nilai kemanusiaan. Dalam konteks inilah terlihat secara jelas, bahwa MAARIF Institute merupakan lembaga di mana nilai-nilai pluralisme didesiminasikan.

Secara umum, program-program yang dilaksanakan MAARIF Institute dalam rangka mengembangkan pluralisme dapat dilihat dalam beberapa kategori: Pertama, menggagas pendidikan Islam berwawasan HAM. Kedua, partisipasi elemen-elemen *civil society* untuk membangun masyarakat. Ketiga, advokasi kebijakan publik. Program ketiga ini diaktualisasikan ke dalam beberapa sub program, yaitu: pembuatan *citizen charter*, *Civil Society Initiative Against Poverty* (CSIAP), Kampanye dan

---

[394] Fajar Riza Ul-Haq, "Kata Pengantar", vi.

Advokasi Kebijakan Pendidikan Inklusif untuk Kelompok *Difabel*. Keempat, *Building Capacity*. Kelima, diskusi publik.[395]

Sebagaimana dapat dicermati, program-program yang dilakukan oleh MAARIF Institute terdiri dari dua hal penting, yaitu: Pertama, intelektualisme dan kedua, aktivisme. Kedua wilayah program ini ibarat dua sisi dari sebuah mata uang logam yang tak terpisahkan. Intelektualisme lebih terfokus pada pengembangan wawasan dan pencerdasan masyarakat, sementara aktivisme merupakan usaha konkret agar gagasan-gagasan cerdas dapat memberikan efek positif dalam kehidupan sosial. Aktivitas yang dijalankan oleh MAARIF Institute dapat dirumuskan dalam sebuah adagium, "Pemikiran yang tidak diikuti oleh aktivitas sama buruknya dengan aktivitas yang tidak didasari pemikiran matang."

MAARIF Institute telah memberikan kontribusi penting bagi penguatan keislaman, keindonesiaan dan kemanusiaan. Hanya dengan integrasi ketiga entitas ini, kebudayaan dan kemanusiaan kita sebagai warga Indonesia dan dunia bisa menjadi lebih utuh. Dengan begitu MAARIF Institute sukses menampilkan diri sebagai salah satu kekayaan Islam Indonesia yang distingtif.[396] Sementara Sudhamek AWS menjelaskan bahwa lembaga sosial keagamaan itu adalah salah satu pilar penting dalam kehidupan bernegara. Di tengah kecenderungan berkembangnya sikap eksklusif konservatif, bahkan fundamentalistik di Indonesia, maka peran lembaga sosial keagamaan dalam memperjuangkan nilai-nilai inklusivisme dan pluralisme dirasakan semakin relevan kehadirannya untuk merajut bangsa ini menjadi bangsa besar yang

---

[395] MAARIF Institute, *Profil MAARIF Institute,* 23-41.

[396] MAARIF Institute, *Profil MAARIF Institute,* 43.

disegani di tingkat global. Kiprah dan perjuangan gigih tak mengenal takut apalagi lelah yang telah dilakukan MAARIF Institute sungguh perlu diapresiasi oleh semua pihak.[397]

Jika diamati secara seksama, visi dan misi yang ingin diperjuangkan MAARIF Institute mencerminkan nilai-nilai dasar yang menjadi karakter khusus dari *civil Islam*. Visi MAARIF Institute adalah menjadi lembaga pembaruan pemikiran untuk mewujudkan tatanan kemanusiaan yang berkeadilan sosial melalui praksis Islam sebagai fondasi keindonesiaan sesuai dengan semangat intelektual dan cita-cita sosial Syafii Maarif. Sementara misi yang dibawa adalah: Pertama, membangun kesadaran kritis mengenai kompatibilitas antara Islam dan demokrasi, hak asasi manusia, serta pluralisme, dalam rangka membangun keadaban, perdamaian, saling pengertian, dan kerjasama yang konstruktif bagi kemanusiaan.[398] Kedua, memperjuangkan perubahan kebijakan publik dengan memperkuat dan memperluas partisipasi *civil society* untuk mewujudkan keadilan sosial.[399]

Dengan demikian, MAARIF Institute merupakan sebuah lembaga yang berupaya mewujudkan sekaligus mengawal nilai-nilai pluralisme dalam konteks masyarakat majemuk. Sementara nilai-nilai dasar dalam pluralisme yang menjadi karakter dasar pemikiran sekaligus pergerakan lembaga non pemerintah ini adalah egaliter, non-diskriminasi, toleran, dan inklusif.[400] Egalitarianisme menunjukkan kesamaan manusia dalam perspektif

[397] MAARIF Institute, *Profil MAARIF Institute,* 44.
[398] MAARIF Institute, *Profil MAARIF Institute,* 14.
[399] MAARIF Institute, *Profil MAARIF Institute,* 14.
[400] MAARIF Institute, *Profil MAARIF Institute,* 14.

hak dan kewajiban, non-diskriminasi menunjukkan tidak ada tirani mayoritas atas minoritas, toleran berarti setuju dalam keberbagaian *(agree in disagreement),* dan inklusif berarti terbuka kepada siapa saja, baik memberi kritik atau menerima kritikan.

Melihat masa depan MAARIF Institute di Indonesia menjadi menarik, mengingat transisi demokrasi yang lahir dari rahim reformasi tak kunjung menemukan arah. Alih-alih menunjukkan masyarakat yang berkeadaban, masyarakat Islam justru menampilkan gejala fundamentalisme dan radikalisme. Sementara di sisi lain, wajah Islam liberal juga muncul dengan arusnya yang berhadap-hadapan dengan para Islamis. Jika Islamisme lebih menghendaki agama ditempatkan pada wilayah publik (negara), maka Islam liberal menghendaki agama justru ditempatkan pada wilayah privat.

MAARIF Institute diprediksi dapat menjadi sebuah gerakan alternatif di tengah pergulatan berbagai varian keislaman yang saling berhadap-hadapan tersebut, untuk tidak mengatakan berbenturan. MAARIF Institute menampilkan gerakan-gerakannya melalui asosiasi-asosiasi independen, dialog publik yang bersemangat, dan kesantunan yang ditunjukkan oleh orang-orang beriman. Pada titik inilah upaya penegasan kembali (reafirmasi) kekuatan Islam itu merupakan langkah strategis. Di sinilah posisi strategis yang dapat diambil oleh MAARIF Institute itu. Elemen umat Islam ini dapat berperan sebagai salah satu gerakan sintesis antara varian-varian keislaman yang terkadang saling berhadapan.

Akhirnya, *civil Islam,* dalam konteks ini adalah Muhammadiyah dan MAARIF Institute, hendak menjadikan Islam sebagai etika sosial. Islam tidak seharusnya menampilkan diri

dalam bentuk eksklusivitas keislamannya, tetapi mengintegrasikan kerja-kerja keislamannya dengan kerja-kerja kebangsaan secara menyeluruh. Islam juga harus dihindarkan dari politisasi agama agar tidak diletakkan di bawah wewenang negara. Jika Islam di bawah wewenang negara, dikhawatirkan nilai-nilainya yang inklusif universal akan tersandera dan boleh jadi akan menampilkan format keislaman parsial. Oleh sebab itu, Islam harus menjadi kesadaran kuat dan sumber spirit bagi semua perubahan yang berlangsung di masyarakat. Singkatnya, Islam harus ditampilkan sebagai kekuatan transformatif dan kultural yang berorientasi pada kemaslahatan kolektif. Inilah poin penting peran serta *civil Islam* untuk mewujudkan cita-cita sosial tersebut.

G. Tantangan bagi Pluralisme

Syafii Maarif menjelaskan bahwa ia pernah menjadi seorang fundamentalis. Hal tersebut ditunjukkan misalnya dengan keinginan dirinya yang cukup kuat untuk menjadikan Indonesia sebagai negara Islam. Hanya dengan cara itu masyarakat Indonesia akan hidup damai. Hasrat tersebut berlanjut sampai ia berinteraksi dengan Fazlur Rahman secara akademik maupun sosial. Bahkan kepada Rahman Syafii Maarif pernah menyampaikan: "*Professor Rahman, please give me one fourth of your knowledge of Islam, I will convert Indonesia into an islamic state* / Profesor Rahman, berikan kepada saya seperempat dari pengetahuan Anda tentang Islam, Saya akan menjadikan Indonesia sebagai negara Islam".[401] Naluri Syafii Maarif sebagai seorang fundamentalis bermetamorfosa menjadi seorang moderat. Bahkan ia mengkritik

[401] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 227.

cara berpikir kaum fundamentalis sebagai pemikiran yang dangkal refleksi.[402]

Dalam pandangan Syafii Maarif, fundamentalisme dipahami sebagai sikap beragama otoritarian yang menganggap kebenaran hanya pada tafsir-tafsir keagamaan yang lahir dari kelompok tertentu. Fundamentalisme meniscayakan penafsiran agama secara monolitik sekaligus menegasikan kebenaran jamak.[403] Ia juga menjelaskan bahwa fundamentalisme cenderung merasa terancam dengan adanya beragam latar belakang identitas sosial, selanjutnya hal ini merupakan pemicu lahirnya kekacauan *(chaos)* di masyarakat. Tentu saja menurut Syafii Maarif, tugas besar sejarah untuk menciptakan perdamaian antar sesama Muslim dan dunia berada di luar agenda utama.[404] Sejalan dengan Syafii Maarif, Paul J. Griffiths menegaskan bahwa seorang fundamentalisme hanya berpikir tentang agamanya saja. Ia menyebutnya sebagai *home religion* (agama sendiri).[405]

Syafii Maarif berpandangan bahwa fundamentalisme selalu muncul dari waktu ke waktu.[406] Tanda yang paling jelas dari penganut kelompok ini terlihat dari sikapnya yang merasa lebih superior dibanding yang lain.[407] Selain itu, konsep sebagai manusia yang paling bersih dan memiliki relasi terdekat kepada Tuhan merupakan sesuatu yang melekat dalam konstruk berpikir mereka.

---

[402] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 194.

[403] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 178.

[404] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 178.

[405] Paul J. Griffiths, *Problems of Religious Diversity: Exploring the Philosophy of Religion* (Massachussets: Blackwell Publishers Inc., 2000), 53.

[406] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 181.

[407] Lihat Paul J. Griffiths, *Problems of Religious Diversity,* 53.

Berbagai aksi mereka yang sering menimbulkan keresahan dan kerugian bagi banyak pihak adalah sesuatu yang oleh mereka dianggap lazim dan diyakini sebagai bagian dari perjuangan. Syafii Maarif menegaskan bahwa mereka kerap mencederai sistem kehidupan yang sudah dibangun secara damai namun mereka tetap merasa berbuat baik.[408]

Syafii Maarif menyatakan bahwa konsekuensi logis dari fundamentalisme adalah lahirnya radikalisme agama. Dalam hal ini, ia menyamakan antara radikalisme, ekstremisme, fundamentalisme dan eksklusivisme.[409] Namun Syafii Maarif tidak merumuskan secara rinci dan mendalam mengenai karakteristik gerakan fundamentalisme tersebut. Ia hanya mengemukakannya secara umum. Dalam hal ini, rincian yang dikemukakan Farid Esack dan Ibrahim Abu Bakar cukup membantu untuk menganalisasis berbagai karakter gerakan fundamentalisme itu. Esack memaparkan bahwa sebuah gerakan (Islam) dikategorikan berpaham fundamentalis jika meliputi beberapa unsur berikut: Pertama, menekankan praktek keagamaan yang *rigid.* Kedua, memahami kitab suci secara *literal.* Ketiga, meyakini bahwa Islam adalah solusi bagi setiap persoalan. Keempat, penerapan syari'at Islam sebagaimana dilakukan pada masa Nabi Muhammad. Kelima, upaya pendirian negara Islam. Keenam, menolak pandangan keagamaan yang berbeda dengan pandangannya

[408] Ahmad Syafii Maarif, *Alquran dan Realitas*, 13.

[409] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 183-188.

(eksklusif). Ketujuh, satu-satunya sumber kebenaran adalah Islam.[410]

Sementara itu, Ibrahim Abu Bakar menyimpulkan adanya empat karakteristik gerakan fundamentalisme agama, yaitu: Pertama, sama-sama memberikan penekanan kepada interpretasi literal terhadap kitab-kitab suci. Kedua, fundamentalisme dapat dihubungkan dengan fanatisme, eksklusivisme, intoleransi, radikalisme, dan militanisme. Ketiga, fundamentalisme menekankan pembersihan agama dan isme-isme modern seperti modernisme, liberalisme, dan humanisme. Keempat, fundamentalis mengklaim diri mereka sebagai penerus dan penjaga agama dan tafsiran-tafsirannya yang benar, sementara yang bukan fundamentalis dianggap penerus dan penjaga agama yang sesat dan menyeleweng.[411] Dari rincian yang dikemukakan Abu Bakar tampaknya antara fundamentalisme, eksklusivisme dan radikalisme adalah sesuatu yang sama.

Dari penjelasan itu, baik Syafii Maarif, Farid Esack maupun Ibrahim Abu Bakar mengemukakan bahwa ciri utama dari fundamentalisme agama adalah penolakannya terhadap berbagai bentuk penafsiran yang berasal dari luar kelompoknya. Artinya, seorang fundamentalis akan bersikap negatif dalam merespons berbagai paham dan latar belakang agama yang ada di masyarakat. Jika Syafii Maarif dan Ibrahim Abu Bakar menjelaskan fundamentalisme secara umum, maka Farid Esack lebih menitik

---

[410] Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: One World, 1998), xi.

[411] Ibrahim Abu Bakar, "Fundamentalisme dalam Agama-Agama: Kristianiti dan Islam", didapat dari http://moxanadeak.blogspot.com/2009/03/fundamentalisme-dari-sudut-mana.html. [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 20 Oktober 2010).

beratkan fundamentalisme yang muncul di dalam agama Islam. Namun uraian ketiganya saling menguatkan.

Baik Esack, Abu Bakar maupun Syafii Maarif sependapat bahwa fundamentalisme acapkali melahirkan radikalisme. Antara fundamentalisme, eksklusivisme, ekstrimisme dan radikalisme merupakan mata rantai dari sebuah rangkaian sikap keberagamaan yang tak terpisahkan. Dalam hal ini, fundamentalisme terkait dengan paham keagamaannya, eksklusivisme terkait dengan paradigma keagamaannya, ekstrimisme terkait posisi pemikirannya dan radikalisme adalah wujud gerakannya untuk merubah sebuah keadaan sesuai dengan yang diinginkan dan dicita-citakan.[412]

Namun demikian, para pakar berbeda pendapat dalam mendefinisikan gerakan fundamentalisme ini. Ahmad S. Moussali menulis bahwa Islam fundamentalis merupakan manifestasi awal atas gerakan sosial masif yang mengartikulasikan agama dan aspirasi peradaban dan mempertanyakan isu-isu di seputar moralitas teknologi, distribusi ala kapitalis, legitimasi non-negara, dan paradigma non-negara bangsa.[413] Islam fundamentalis lebih dari sekadar gerakan lokal. Ia beraksi dan bereaksi melingkupi negara-bangsa dan tatanan dunia. Ia mempersoalkan tak hanya isu dan aspirasi yang berdimensi lokal, tetapi juga regional dan universal. Selanjutnya Mousalli menegaskan, fundamentalisme itu

---

[412] Lihat Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism,* xi dan Ibrahim Abu Bakar, "Fundamentalisme dalam Agama-Agama".

[413] Lihat Ahmad S. Moussali, *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State* (Florida: University Press of Florida, 1999), 2; *Islamic Fundamentalism: Myths or Realities* (Itacha: Itacha Press, 1998).

sendiri bisa bersifat moderat dan radikal. Bagi Moussali, *"to radical fundamentalism, tawḥīd becomes a justification for the domination of others; to moderate fundamentalism, it becomes a justification for not being dominated by others/*bagi fundamentalisme radikal, tauhid dijadikan pembenaran atas pendominasian terhadap yang lain; (adapun) fundamentalisme moderat menjadikan tauhid bukan untuk didominasi yang lain."[414]

Di sini, Ahmad S. Moussali berbicara tentang fundamentalisme dalam konteks Islam seperti yang telah disinggung oleh Farid Esack. Secara eksplisit dapat disimpulkan bahwa baik Syafii Maarif, Farid Esack, Ibrahim Abu Bakar maupun Ahmad S. Moussali ingin menjelaskan bahwa fundamentalisme agama itu diproduksi tidak hanya di dalam agama-agama tertentu. Kenyataan itu tentu saja dapat ditemui di dalam agama-agama selain Islam. Para pakar tersebut juga ingin menegaskan bahwa fundamentalisme merupakan hambatan tersendiri bagi perkembangan pluralisme agama.

Terkait dengan fundamentalisme ini Azyumardi Azra memiliki pandangan yang berbeda. Baginya pemberian predikat tertentu kepada sebuah kelompok mesti dilakukan secara cermat dan tidak boleh digeneralisir. Menurutnya hal ini merupakan sesuatu yang cukup rumit. Ia memaparkan bahwa boleh jadi sebuah gerakan bersifat radikal pada satu sisi namun pada sisi lain

[414] Lihat Ahmad S. Moussali, *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism*, 132-154; Lihat dalam bukunya yang lain *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb* (Beirut: American University of Beirut, 1992), 70-73.

gerakan itu bersifat liberal.[415] Azra mencontohkan potret gerakan yang diperankan Muhammadiyah. Organisasi massa ini dalam aspek tertentu dapat disebut sebagai gerakan radikal, namun pada aspek yang lain merupakan gerakan Islam liberal. Radikalisme Muhammadiyah terletak pada penggunaan sumber utama dalam mengambil keputusan (Alquran dan hadis), sementara liberalismenya terletak dalam praksis gerakan.[416]

Dalam pandangan Azra, kehidupan sosial keagamaan baik pada tingkat pandangan dunia, wacana dan bahkan ideologi, maupun pada tingkat gerakan, jauh lebih rumit daripada sekadar pengertian-pengertian harfiah atau maknawi.[417] Dalam konteks tersebut, meski sebuah aliran, pandangan dunia, ideologi keagamaan dan gerakan tertentu pada dasarnya dapat dikategorisasikan ke dalam pengertian dan tipologi tertentu, seperti Islam radikal dan lain-lain, terdapat nuansa-nuansa tertentu yang sangat rumit dan kompleks. Sebaliknya, juga terdapat aliran, pandangan dunia, ideologi keagamaan dan gerakan yang lazimnya tidak termasuk ke dalam tipologi semacam Islam radikal atau atau lainnya, tetapi sebenarnya dalam batas-batas tertentu mengandung nuansa-nuansa yang sama, atau sedikitnya memiliki afinitas dan mencakup sejumlah *overlapping* di antara mereka. Karena itu, pandangan-pandangan yang sepenuhnya "hitam-putih" harus dihindari dalam menggunakan dan menerapkan berbagai tipologi yang ada.[418]

---

[415] Azyumardi Azra, *Konflik Baru antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme dan Pluralitas* (Jakarta: Rajawali Press, 2002), 112-114.

[416] Azyumardi Azra, *Konflik Baru,* 112-114.

[417] Azyumardi Azra, *Konflik Baru,* 112-114.

[418] Azyumardi Azra, *Konflik Baru,* 112-114.

Menurut Azra, jika menyangkut aliran, pandangan dunia, ideologi keagamaan dan gerakan, masih diperlukan kualifikasi-kualifikasi yang pada gilirannya akan mengungkapkan kompleksitas dan kerumitan yang ada. Ia mencontohkan, jika orang menggunakan tipologi Islam radikal maka perlu ada kualifikasi seperti radikal pada tingkat apa. Karena, sangat boleh jadi seseorang atau gerakan Islam tertentu radikal hanya pada tingkat wacana, tetapi tidak pada tingkat praksis, atau boleh jadi radikal hanya dalam bidang keagamaan, tetapi tidak dalam bidang politik misalnya.[419] Menurut Azra, dalam wacana publik dewasa ini, fenomena Islam fundamentalis dan radikal biasanya disandarkan kepada kelompok-kelompok seperti Front Pembela Islam (FPI), Lasykar Jihad, Majelis Mujahidin Indonesia, Salafi dan semacamnya.[420]

Apa yang dikemukakan Azra memiliki kesamaan dengan pencermatan Syafii Maarif. Syafii Maarif menyebut Muhammadiyah sebagai gerakan puritanisme. Namun puratinisme sebagaimana yang dipahami secara umum mengacu kepada gerakan fundamentalisme. Hanya saja Syafii Maarif menambahkan bahwa puritanisme yang dianut Muhammadiyah bercorak moderat. Dapat dipahami bahwa varian puritanisme itu sendiri menurut Syafii Maarif beragam, yaitu: puritanisme radikal dan puritanisme moderat.[421] Seperti Azra, Syafii Maarif mengingatkan bahwa

---

[419] Azyumardi Azra, *Konflik Baru,* 112-114.

[420] Azyumardi Azra, *Konflik Baru,* 112-114. Lihat A.M. Hendropriyono, *Terorisme: Fundamentalis Kristen, Yahudi dan Islam* (Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2009), 424.

[421] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 34.

pemberian predikat tertentu kepada sebuah kelompok harus sesuai dengan konteks.

Syafii Maarif menyebut gerakan fundamentalisme itu sebagai gerakan "Khawarij[422] gaya baru". Syafii Maarif menambahkan bahwa gerakan lain yang bercorak fundamentalis adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)[423] yang bersifat transnasional dengan mengusung bendera Khilafah Islamiyah.[424] Demikian pula dengan Front Pembela Islam (FPI).[425] Dalam konteks ini, ada satu hal yang mesti dikritisi. Syafii Maarif menyederhanakan makna fundamentalisme itu. Tidak semua gerakan yang berhaluan fundamentalisme bermuara pada tindakan radikal. Syafii Maarif mengemukakan dua contoh gerakan fundamentalisme itu yaitu: Hizbut Tahrir dan Front Pembela Islam. Selain terdapat persamaannya, kedua gerakan itu memiliki perbedaan prinsipil. Meskipun dikelompokkan sebagai berhaluan fundamentalime namun Hizbut Tahrir tidak melakukan bebagai kekerasan fisik sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Front Pembela Islam. Sesungguhnya gerakan fundamentalisme itu juga terdiri dari beragam varian yang tidak sama. Ada semacam kontradiksi dalam pemikiran Syafii Maarif tersebut. Padahal ketika ia berbicara tentang Muhammadiyah predikat puritanisme

---

[422] Tentang Khawarij ini lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 13-23; Hussam S. Timani, *Modern Intellectual Readings of the Kharijites* (New York, Peter Lang Publishing, Inc., 2008).

[423] Lihat Yahya A.R., *Struktur Negara Khilafah: Pemerintahan dan Administrasi* (Jakarta: HTI Press, 2006); Franco Burgio, *Hizb Ut-Tahrir in Central Asia: Messenger of Coming Revolution?* (Drug und Bindung: Grin Verlag, 2007).

[424] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 185.

[425] Ahmad Syafii Maarif, *wawancara* 02 Mei 2011.

moderat ia gunakan. Namun tidak demikian ketika ia berbicara tentang varian keislaman lainnya.

Syafii Maarif juga menyebut gerakan fundamentalisme dalam hal ini HTI dan FPI sebagai "khawarij gaya baru". Memang dapat diterima bahwa pada aspek tertentu terdapat kesamaan antara Khawarij dengan HTI dan FPI dalam masalah penegakan syariat Islam. Namun pada aspek yang lain tidak demikian, misalnya saja, salah satu varian Khawarij (Sekte Al-Azariqah) melakukan aksi radikal termasuk membunuh orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka. Ini adalah hal yang tidak dilakukan oleh HTI maupun FPI. Selain itu, dalam doktrin Khawarij disebutkan bahwa orang yang di luar kelompoknya dapat dibunuh.[426] Doktrin yang sama belum pernah terdengar dalam doktrin HTI dan FPI. Dalam menyikapi berbagai varian keislaman ini, ia juga terkesan kurang toleran.

Syafii Maarif menjelaskan bahwa di abad ini manusia hidup bertetangga dengan sesama manusia yang berlainan agama, bangsa, ras, atau aliran dirasakan kian terbukti. Ketidaksamaan yang dulu merupakan sesuatu yang harus dihindari kini merupakan lingkaran rutinitas yang terjadi dalam banyak bidang kehidupan manusia. Bahkan menurutnya, heterogenitas dalam berbagai aspek adalah sesuatu yang inhren dalam kehidupan manusia. Syafii Maarif menghendaki bahwa masyarakat yang terdiri dari banyak varian keagamaan mesti menjadi lahan di mana benih-benih kedamaian disemai. Selain itu, berbagai varian tersebut mestilah dimaknai secara positif. Ia melihat bahwa fundamentalisme

---

[426] Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 16-17.

sesungguhnya merupakan hambatan tersendiri bagi pemahaman sekaligus pengelolaan keragaman tersebut.[427]

Dengan demikian, sikap fundamentalisme dalam beragama jadi memperoleh makna baru yang bersifat negatif manakala sikap tersebut cenderung mengoyak tatanan pergaulan masyarakat yang sudah harmonis. Bahkan menurut H.A.R Tilaar, rasa kebersamaan itu menurun akibat fundamentalisme dan eksklusivisme.[428] Pluralisme itu sendiri merupakan paham yang terus berhadapan dengan fundamentalisme agama. Pluralisme meniscayakan keterbukaan dan paham ini mesti ada dalam konteks masyarakat seperti Indonesia.[429] Sebaliknya fundamentalisme memenjarakan seseorang dalam sebuah paham agama yang sempit dan parsial.

Syafii Maarif memandang bahwa fundamentalisme sering mengisolasi dari tata pergaulan dunia luas. Sifat isolasionisme ini menutup pintu-pintu dialog bagi setiap aneka wacana pemahaman (pemikiran) yang berbeda dengan apa yang dipahami satu kelompok agama dengan kelompok lainnya. Seterusnya, Syafii Maarif menyamakan masa depan fundamentalisme agama dengan sekulerisme-ateistik. Yang pertama menurutnya membajak Tuhan untuk tujuan tertentu sementara yang terakhir meninggalkan Tuhan dalam ruang kehidupan manusia.[430]

---

[427] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 172. Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage Publication Ltd., 2000), 1-7. Lihat Rolf Hackman, *Globalization: Myth, Miracle and Mirage* (Maryland: University Press of America, 2005); Greg Buckman, *Globalization: Tame It or Scrap It?* (New York: Macmillan, 2005).

[428] H.A.R. Tilaar, *Kekuasaan dan Pendidikan: Suatu Tinjauan dari Perspektif Studi Kultural* (Jakarta: Indonesia Tera, 2003), 147.

[429] Imam Sukardi, *Pilar Islam bagi Pluralisme Modern* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), 129.

[430] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar*, 251.

Menurut Syafii Maarif, fundamentalisme terkadang disemai di banyak rumah ibadah. Menurutnya, fungsi rumah-rumah ibadah yang semula untuk memanusiakan manusia dirubah menjadi ajang penanaman doktrin yang bercorak radikal.[431] Dalam konteks hubungan antar umat beragama di beberapa bagian wilayah Indonesia, kecenderungan kekerasan bernuansa agama,[432] juga konflik etnik yang makin kental, makin mengancam keberadaan masa depan kehidupan berbangsa dan bermasyarakat yang dikenal sangat majemuk ini.[433] Kekerasan tersebut tentu saja tidak boleh berkembang dan dibiarkan sedemikian rupa. Menurut Franz Magnis Suseno, hal tersebut tidak dapat dilepaskan dari upaya setiap elemen bangsa untuk mencari jalan keluar dari ancaman konflik agama dan etnik.[434]

Sejalan dengan Syafii Maarif, Abdul Munir Mulkhan menyatakan bahwa kekerasan berwajah agama itu tidak dapat dilepaskan dari proses indoktrinasi dan politisasi sebuah agama yang cenderung memperkeras identitas keagamaan secara

---

[431] Ahmad Syafii Maarif, *Alquran dan Realitas Umat,* 14.

[432] Lihat Kautsar Azhari Noer, "Menampilkan Agama Berwajah Ramah," *Titik Temu: Jurnal Dialog dan Peradaban*, no. 1, Vol. 1, (2008), 82-106.

[433] Andi Widjajanto, *Transnasionalisasi Masyarakat Sipil* (Yogyakarya: LKiS, 2007), 138.

[434] Franz Magnis Suseno, "Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan", dalam Muhammad Ali, *Teologi Pluralis Multikultural* (Jakarta: Kompas, 2003), viii. Beberapa peristiwa yang menunjukkan kerusuhan sosial antar umat beragama terjadi secara beruntun. Di Surabaya telah terjadi penyerangan besar-besaran terhadap 10 gereja. Pengrusakan itu terjadi pula di Situ Bondo dan Tasik Malaya pada tahun 1997. Sementara di Jakarta-Ketapang peristiwa yang sama juga terjadi pada tahun 1998. Dua pekan berikutnya terjadi serangan disusul dengan pengusiran orang Muslim-Bugis di daerah Kupang yang mayoritas penganut Kristiani. Pada tahun 2000 peristiwa yang sama terjadi di mataram dan Ampenan. Lihat Franz Magnis Suseno, *Memahami Hubungan antar Agama* (Yogyakarta: eLSAQ PRESS, 2007), 8.

eksklusif.[435] Sebagaimana Syafii Maarif, Mulkhan menambahkan bahwa kenyataan itu tidak dapat dikaitkan dengan agamanya, tapi oknum.[436] Tentunya, hal tersebut bisa saja menumpulkan kepekaan sesama penganut agama terhadap orang-orang yang berbeda keyakinan agamanya. Klaim kebenaran suatu agama oleh pemeluknya acapkali dijadikan "inspirasi" untuk menegasikan keberadaan pemeluk agama lain. Dalam kehidupan masyarakat yang sangat majemuk baik dari aspek agama maupun etnik, tentu saja hal ini menjadi hambatan tersendiri dalam rangka mewujudkan misi kehidupan umat beragama yang harmonis.

Jika dicermati, fundamentalisme juga bisa muncul dan tidak dapat dilepaskan dari penafsiran yang melekat dari teks-teks suci agama oleh para pemeluknya. Terlebih lagi, penafsiran tersebut sering tidak diimbangi dengan penafsiran yang cenderung memberikan nuansa keterbukaan dan toleransi. Dalam Islam sendiri, konsep eksklusivisme agama sering dilihat dari penafsiran ayat Alquran yang menyatakan bahwa sesungguhnya agama yang diridhai di sisi Allah adalah agama Islam,[437] atau kalimat *"Barang siapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi".*[438] Bahkan rumusan ayat lainnya menyatakan *"…Janganlah sekali-kali kamu mati melainkan dalam keadaan beragama Islam".*[439] Rumusan kalimat teks Alquran itu

---

[435] Abdul Munir Mulkhan, *Politik Santri: Cara Menang Merebut Hati Rakyat* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 141.

[436] Abdul Munir Mulkhan, *Politik Santri,* 141.

[437] QS. Ali-'Imrān/ 3: 19.

[438] QS. Ali-'Imrān/ 3: 85.

[439] QS. Ali-'Imrān/ 3: 102.

sering membawa implikasi buruk ketika ditafsirkan secara naif untuk menghadapi kelompok agama/ umat lainnya saat kepentingan-kepentingan yang bersifat imanen (ekonomi, politik, atau status sosial) terancam. Di antara sesama Muslim sendiri, ada penjustifikasian teks-teks Alquran bahwa kelompok yang berbeda dapat dianggap *"kāfir"* lantaran tidak sejalan dengan garis pemahaman keagamaan kelompoknya.[440]

Sementara di dalam agama lain semisal dalam Kristen, fundamentalisme ini mendominasi sebagian besar pengikut Yesus Kristus. Seperti di dalam Islam, mereka juga menyandarkan diri pada argumen keagamaan yang diyakini. Paradigma ini menyatakan bahwa agama lain adalah kegelapan. Umat agama lain harus bertobat. Bila tidak, maka mereka harus diperkecil atau dimusnahkan.[441] Paradigma seperti ini sudah dikenal lama bahkan sejak abad pertama dari gereja, yang kemudian mendapat rumusan seperti *extra ecclesiam nulla salus* (di luar gereja tidak ada keselamatan).[442] Rumusan itu juga diperkuat dengan istilah *extra ecclesiam nullus propheta* (tidak ada nabi di luar gereja).

---

[440] Rumadi, *Renungan Santri: Dari Jihad Hingga Kritik Wacana Agama* (Jakarta: Erlangga, 2006), 58-60.

[441] Paus Boniface VII berkata, “Kita dituntut oleh iman untuk meyakini dan mempertahankan bahwa ada satu Gereja yang kudus, katolik dan apostolik; kita dengan tegas mempercainya dan tanpa ragu mengakuinya; di luarnya tidak ada keselamatan dan pengampunan dosa.”

[442] Rumusan ini dikemukakan oleh Siprianus ketika timbulnya perselisihan tentang sah tidaknya baptisan yang dilayangkan oleh gereja bidat pada abad ke-3. Siprianus tidak mengakui baptisan gereja bidat sehingga jika ada orang yang dibaptis dalam gereja bidat dan berpindah ke Gereja Katolik, maka ia harus dibaptiskan kembali. Pandangan Siprianus ini didasarkan pada pandangan bahwa gereja bidat bukanlah sebuah gereja yang benar. Para pendeta gereja bidat tidak mewarisi hak dan kuasa para rasul, dan gereja bidat tidak mempunyai kebenaran dan keselamatan. Pandangan Siprianus ini bertentangan dengan pandangan Stefanus, Uskup Roma. Stefanus menuntut agar Siprianus menerima pandangannya namun ditolak oleh Siprianus. Lihat F. D. Wellem, *Kamus Sejarah Gereja* (Jakarta: Gunung Mulia, 2006), 100.

Pandangan eksklusif ini pernah dikukuhkan kembali dalam Konsili Florence 1442.[443]

Bagi Syafii Maarif, klaim-klaim kebenaran atas teks suci agama itu dapat membawa nilai-nilai agama kepada semangat otoritarianisme keagamaan yang menindas. Agama telah dibawa ke gelanggang berbagai pertarungan yang bercorak duniawi. Di sini menjadi jelas bahwa agama menjadi alat legitimasi tindakan-tindakan radikal.[444] Menurutnya, misi agama yang sesungguhnya untuk menyelamatkan umat manusia dari kenistaan, justru dengan model klaim kebenaran semacam itu membawa umat manusia kepada sikap saling menghancurkan sesama manusia untuk berperang atas nama agama atau bahkan atas nama Tuhan itu sendiri. Akibatnya, pesan damai agama (Islam) yang seharusnya ditonjolkan menjadi tergusur ke sudut peradaban yang semakin sekuler dan ateistik.[445] Syafii Maarif juga menjelaskan bahwa dalam ranah yang lebih luas, sikap otoritarianisme keagamaan yang demikian itu tampak dalam sikap anti-dialog, isolasionis dan antagonis, rasa curiga yang tinggi, baik kepada umat agama lain maupun terhadap sesama umat agamanya dari kelompok (mazhab) yang berbeda.[446] Kondisi ini akan menampilkan sebuah sisi bahwa agama mengalami disfungsi sosial.[447] Salah satu indikasi penting disfungsionalisasi agama adalah lahirnya berbagai bentuk radikalisme yang mendapat spirit agama.

---

[443] Paul F. Knitter, *Pengantar Teologi,* 77.

[444] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 62.

[445] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 62.

[446] Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 43-46.

[447] Lihat Stephen T. Manning, *Psychology, Symbolism and the Sacred: Confronting Religious Disfunction in A Changing World* (Otsego: Page Free Publishing, 2004), 13.

Analisis yang dikemukakan Charles Kimball terkait dengan radikalisme berikut ini perlu kita cermati. Ia menjelaskan bahwa ada lima tanda *(five signs)* yang menyebabkan agama bermuara pada aksi-aksi radikal: Pertama, bila penganut agama mengklaim kebenaran agamanya sebagai sumber kebenaran tunggal.[448] Kedua, ketaatan tanpa sikap kritis terhadap para pemimpin spiritual mereka. Kimball merujuk pada kasus Peoples Temple-nya Jim Jones di Guyana, Aum Shinrikyo di bawah Asahara Shoko di Jepang, dan gerakan David Koresh di Texas.[449] Ketiga, hasrat untuk merealisasikan zaman ideal yang selalu diimpikan. Dalam konteks ini, Kimball mencontohkan rezim Taliban di Afganistan, ide negara Yahudi (Israel) Rabi Mei Kahane dan kelompok koalisi Kristen Amerika Pat Robertson.[450] Keempat, bila agama digunakan sebagai alat justifikasi yang membenarkan berbagai cara untuk mencapai tujuan tertentu.[451] Kelima, ideologi perang untuk mensucikan agama. Kimball mencontohkan doktrin jihad yang ditanamkan Osama bin Laden untuk melawan Amerika dan Israel. Tidak sampai di situ, Laden juga memerangi orang-orang yang turut serta mendukung pemerintahan "kafir" tersebut.[452]

Pandangan yang secara substansial sama juga dikemukakan oleh Haryatmoko. Menurutnya, setidaknya ada tiga alasan mengapa agama memiliki kemungkinan untuk dijadikan landasan

---

[448] Lihat Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil: Five Warning Signs* (HarperOne: Paperback, 2003), 41-70.

[449] Lihat Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil,* 71-99.

[450] Lihat Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil,* 100-125.

[451] Lihat Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil,* 126-153.

[452] Lihat Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil,* 154-185.

dan pembenaran radikalisme.[453] Pertama, fungsi agama sebagai ideologi. Dalam fungsi ini agama kemudian menjadi perekat suatu masyarakat karena memberi kerangka penafsiran dalam pemaknaan relasi antar manusia, yakni sejauh mana tatanan sosial di anggap sebagai representasi religius yang dikehendaki Tuhan. Lebih jauh fungsi perekat ini, di sisi lain juga bisa menghasilkan banyak kontradiksi terutama menyangkut masalah ketidakadilan dan kesenjangan yang selalu menjadi topik yang panas dan acapkali melahirkan tindak kekerasan.[454]

Kedua, fungsi agama yang juga sebagai faktor identitas. Agama secara spesifik dapat diidentikkan kepemilikannya pada manusia atau kelompok manusia tertentu. Kepemilikan ini memberi stabilitas, status, pandangan hidup, cara berpikir, etos dan sebagainya. Hal ini lebih mengkristal lagi bila dikaitkan dengan identitas lainnya seperti seksual (jenis kelamin), etnis (kesukuan), bangsa dan sebagainya. Pertentangan etnis, kelompok, bangsa dan sebagainya sangat mungkin melahirkan kekerasan dan di sini agama sangat mungkin untuk turut diikutsertakan juga.[455]

Ketiga, fungsi agama sebagai legitimasi etis hubungan antar manusia. Berbeda dengan agama sebagai kerangka penafsiran, mekanisme ini bukan sakralisasi hubungan antar manusia, tetapi suatu hubungan antar manusia yang mendapat dukungan dan legitimasi dari agama. Padahal orang tahu, di dunia apalagi dunia ketiga, ekonomi pasar sangat akomodatif terhadap rezim anti-demokrasi, yakni represif terhadap gerakan kesetaraan dan biang

---

[453] Haryatmoko, “Agama: Etika Atasi Kekerasan”, *Kompas,* 17 April 2000.

[454] Haryatmoko, “Agama: Etika Atasi Kekerasan”.

[455] Haryatmoko, “Agama: Etika Atasi Kekerasan”.

dari kekerasan struktural. Dengan demikian potensi agama untuk diikutsertakan dalam tindak kekerasan sebagai landasan dan legitimasi menjadi sangat memungkinkan.[456]

Melihat fakta tersebut, Syafii Maarif menjelaskan bahwa peran dan fungsi agama yang humanis dan mencerahkan, bukan saja terpancar dari sisi teologis-etis sebuah agama, melainkan sesuatu yang amat dibutuhkan dalam rangka menciptakan sebuah tatanan masyarakat yang damai. Kekerasan yang disebabkan fundamentalisme bagaimana pun harus dijadikan "musuh" bersama kemanusiaan. Filosofi yang dibangun oleh fundamentalisme adalah kebencian dan fanatisme.[457] Ia menyarankan untuk menghentikan kekerasan sektarianis antar umat beragama, khususnya di Indonesia, jalan yang terbaik ialah pengamalan nilai-nilai inklusivisme yang jauh dari egoisme eksklusivistik. Syafii Maarif menekankan pentingnya menampilkan Islam *raḥmatan li al-'ālamīn*. Selain memang model itu dapat menembus berbagai sekat keimanan. Egoisme beragama sangatlah berbahaya, sebab membuat mereka yang minoritas mengalami tekanan psikologis, bahkan tekanan fisik dalam menjalankan agamanya.[458]

Terkait dengan itu, berbagai teror dan tekanan yang ditujukan kepada kaum minoritas agama terkadang tidak disikapi secara serius. Di sini aparat keamanan seolah kehilangan peran dan fungsinya sebagai pengayom masyarakat. Penyegelan terhadap beberapa rumah ibadah seperti: masjid milik Ahmadiyah dan gereja terjadi sedemikian menyedihkan dan kerap terulang

---

[456] Haryatmoko, "Agama: Etika Atasi Kekerasan".

[457] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 18-24.

[458] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 18-24.

kembali. Tindak kekerasan itu dilakukan oleh kelompok yang mengatasnamakan Islam yang tanpa mereka sadari telah merampas hak-hak asasi kaum minoritas, merusak rumah ibadah dan sekolah mereka. Padahal tak satu pun agama yang mengajarkan umat manusia untuk saling berperang. Demikian juga UUD Negara Republik Indonesia 1945, pasal 29 ayat 2 (dua) menyatakan: "*Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.*"[459]

Mengenai hal ini, Syafii Maarif tidak membenarkan sistem teologi yang dianut Ahmadiyah. Namun demikian, ia juga tidak mendukung pihak-pihak yang melakukan kekerasan kepada Jamaah Ahmadiyah. Syafii Maarif menyarankan agar mereka dibimbing secara perlahan. Tindakan radikal yang ditujukan kepada Ahmadiyah tidak akan merubah sistem teologi yang mereka anut. Boleh jadi keimanan mereka semakin menguat dan mereka semakin jauh dari ajaran Islam.[460] Secara eksplisit dapat dimengerti bahwa Syafii Maarif menghendaki cara-cara yang santun dan metode graduasi dalam rangka mengembalikan Ahmadiyah sesuai dengan pemahaman Islam *mainstream*. Hanya

---

[459] Definisi tentang kebebasan beragama dalam UUD 1945 diletakkan dalam bingkai konsep Tuhan yang diimbuhi *(qualifying)* dengan kata "Yang Maha Esa". Pada titik ini, pasal 29 (1) yang menyatakan bahwa "Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa", merupakan prasyarat mutlak bagi Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu sebagaimana yang dijelaskan pada pasal 29 (2). Lihat Ismatu Ropi, "Hak-Hak Minoritas, Negara dan Regulasi Agama". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. (Belum diterbitkan).

[460] M. Abdullah Darraz, Direktur Program Dunia Islam MAARIF Institute, *wawancara* 29 September 2010.

saja, ia tidak memberikan batasan waktu yang jelas sampai seberapa jauh dan seberapa lama hal itu dapat dilakukan.

Kembali kepada masalah fundamentalisme, Syafii Maarif memandang bahwa fundamentalisme menolak gagasan-gagasan yang memberikan kemerdekaan kepada manusia.[461] Fundamentalisme agama dalam bentuknya yang destruktif kian menguat sebagai gejala sosial yang meneror tatanan keberagamaan masyarakat. Selepas peristiwa WTC 11 September 2001 lampau,[462] wacana ini sempat meredup dan kemudian menyala kembali akibat maraknya tragedi kemanusiaan yang didakwa kuat bermotif fundamentalisme agama sebagai biang keladinya. Terutama di dalam negeri, *exposing* terhadap diskursus ini bukan hanya dikuasai oleh media massa, namun akhir-akhir ini sudah mulai terkemas dalam penyajian yang lebih argumentatif dan mendalam, yakni lewat penerbitan buku.

Syafii Maarif mengutip pendapat Johan Galtung, tokoh perdamaian, menjelaskan bahwa fundamentalisme dapat dilihat ke dalam tiga jenis, yaitu: Pertama, faksi Osama bin Laden. Kedua, faksi puritan Protestan yang semula berasal dari Inggris, kemudian menyebar ke Amerika Serikat. Ketiga, fundamentalisme pasar. Ketiga faksi tersebut muncul dari kultur yang berbeda, namun filosofinya sama sama. Ketiga faksi tersebut menjadikan semua penduduk bumi sebagai tawanan utamanya.[463]

---

[461] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 156.

[462] Lihat Bruce Lawrence dan Aisha Karim, *On Violence: A Reader* (Duke: Duke University Press, 2007), 1-3; Angel Rabasa et al., *The Muslim World After 9/11* (Santa Monica: Rand Corporation, 2004).

[463] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 182-183.

Menurut Galtung, faksi pertama adalah yang paling bertanggung jawab terhadap perbuatan kriminal di belakang Tragedi September. Baik faksi Wahabi maupun faksi Protestan sama-sama merasa dirinya sebagai manusia pilihan Tuhan. Keduanya berpikir sebagai orang yang mendiami Tanah Suci yang Dijanjikan. Doktrin yang diyakini keduanya adalah: *"…he who is not with me is against me* / …orang yang tidak sepaham dengan saya adalah musuh saya". Dalam pandangan Syafii Maarif keduanya amat identik. Bahkan dalam sebuah anekdot Syafii Maarif menuliskan bahwa keduanya dapat disebut dengan George bin Laden dan Osama bin Bush. Pasca Tragedi September, Galtung mensejajarkan antara George W. Bush dengan Osama bin Laden karena daya bunuh keduanya yang amat dahsyat.[464]

Sementara faksi yang ketiga adalah fundamentalisme pasar. Sebagaimana dikutip Syafii Maarif, Galtung menjelaskan bahwa Amerika Serikat sebagai penguasa dunia ditunggangi oleh faksi ini. Menurut Syafii Maarif, dalam fundamentalisme pasar ada yang disebut "manusia pilihan" yaitu: *CEOs (Chief Executive Officers)* dengan korporatnya.[465] Fundamentalisme jenis ini dapat pula disebut dengan kapitalis-kapitalis ekonomi. Mereka memiliki modal yang cukup besar dan melakukan pembunuhan dalam lapangan ekonomi terhadap 100.000 kematian setiap hari. Para pedagang kecil terbunuh karena kebijakan ekonomi yang dijalankan faksi fundamentalisme ini.[466]

---

[464] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 183.

[465] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 184.

[466] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 184.

Bagi Syafii Maarif, sebenarnya topik fundamentalisme agama adalah langgam lawas yang sudah kerap diulas. Namun isu ini senantiasa aktual, menyebabkannya krusial untuk selalu dicarikan solusi. Menurut Syafii Maarif, fundamentalisme lebih banyak dibungkus dengan nalar perlawanan, logika permusuhan serta ideologi kebencian. Padahal sudah tak terhitung lagi korban kemanusiaan yang menjadi "tumbal" akibat paham ini.[467] Secara objektif, Syafii Maarif menjelaskan bahwa fundamentalisme agama berpeluang muncul dari setiap agama. Tidak hanya pada agama-agama tertentu. [468] Pendapat yang sama juga dikemukakan Karen Armstrong. Ia secara objektif menyebut bahwa tak bisa disangsikan, benih fundamentalisme ada dalam setiap agama.[469]

Analisis Armstrong tersebut dapat dibenarkan. Fenomena fundamentalisme yang bermuara pada radikalisme jelas bukan monopoli agama tertentu. Bahkan Tarmizi Taher menegaskan bahwa fenomena radikalisme dapat ditemukan dalam setiap tradisi keagamaan.[470] Hal ini dapat dilihat umpamanya pembunuhan atas diri Perdana Menteri Israel, Yitzhak Rabin yang menggemparkan itu. Pembunuhnya, Yigal Amir, dengan tegas menyatakan bahwa ia melakukan itu atas perintah suci agama dan dengan bantuan Tuhan. Jadi ada motif-motif religius di balik tindakan radikal itu. Kematian Rabin tersebut dirayakan oleh kelompok *ultra ortodoks*

---

[467] Ahmad Syafii Maarif, “Islam, Fundamentalisme dan Kekerasan,” didapat dari: http://www.gatra.com/artikel.php?id=119194. [home page on-line]. Internet (diakses tanggal 6 Desember 2010).

[468] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 182-183; *Tuhan Menyapa Kita*, 59-63.

[469] Lihat Karen Armstrong, *The Battle for God,* xi.

[470] Tarmizi Taher, *Radikalisme Agama* (Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat UIN Syarif Hidayatullah, 1998), xxv.

di mana-mana, termasuk di Amerika Serikat. Uniknya, mereka juga mengumpulkan dana untuk membiayai proses pembelaan hukum bagi Yigal Amir. Bagi mereka, Amir dianggap telah memperjuangkan agama secara berani.[471]

Sementara itu, di dunia Kristen korban akibat radikalisme pemahaman agama ini pun tidak kalah banyaknya. Eksekusi yang dilancarkan *mainstream* Kristen kepada kelompok yang berbeda pendapat dari sekte lainnya yang lazim dinamakan kaum sempalan *(heretic)* juga mewarnai sejarahnya meskipun kemudian Jan S. Aritonang menolak *term heretic* itu.[472] Gelombang perang salib yang pertama sekali dikumandangkan oleh Sri Paus Urban II pada abad ke sebelas,[473] bukan saja melancarkan kekerasan terhadap umat Yahudi dan Islam yang memang dinilai musuh, kelompok Kristen Ortodoks Timur pun ikut menjadi sasaran. Semua itu dilakukan atas nama Isa pencinta damai dan penganjur kasih sayang.[474]

Tentu saja kita masih bisa menunjuk contoh-contoh kasus lain. Misalnya, pembunuhan atas Perdana Menteri India, Indira Gandhi, dilakukan oleh dua orang pengawalnya sendiri dari kelompok agama *Sikh* yang amat kental dengan motif-motif

---

[471] Muhammad Qorib, *Solusi Islam,* 37.

[472] Baca Jan S. Aritonang, *Beberapa Aliran di Dalam dan di Sekitar Gereja* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008), 9.

[473] Bahkan dalam konteks ini Karen Armstrong menjelaskan Perang Salib tidak berhenti pada masa klasik saja. Beberapa aksi terror yang dilakukan oleh umat Kristen diklaim sebagai perang salib, karena dirasakan mendapat spirit dari agama. Karen Armstron, *Perang Suci: Dari Perang Salib Hingga Perang Teluk* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003).

[474] Muhammad Qorib, *Solusi Islam,* 37-38.

keagamaan.[475] Pemuka agama dari kelompok presbiterian, Paul Hill, pernah membunuh seorang dokter karena dianggap menyeleweng dari keyakinannya.[476] Begitu juga pemuka agama Yahudi Rabbi Shlomo Goren pernah berfatwa bahwa pembunuhan atas diri Yasser Arafat merupakan bagian dari salah satu misi suci keyakinannya.[477] Semua dilakukan atas dasar perintah Tuhan yang terdapat dalam teks-teks suci keagamaan. Dan itu terdapat dalam semua agama. Jadi jelas bahwa fenomena kekerasan tidak hanya terjadi di kalangan orang Islam. Hanya saja, dalam hal ini, umat Islam berada dalam subordinasi kekuatan teknologi komunikasi dan informasi Barat, sehingga mereka tidak mampu melakukan *counter* informasi, kendati sering diberitakan secara sepihak dan tidak adil.[478]

Khusus hubungan antara Islam dan Kristen, Syafii Maarif menjelaskan bahwa dendam lama sebagai konsekuensi dari perang salib oleh pihak-pihak tertentu terus dikobarkan. Terlebih lagi dalam teks keagamaan masing-masing terdapat redaksi yang mengarahkan penafsiran bagi tumbuhnya benih-benih kebencian. Padahal jika dicermati, perang salib terjadi karena kecelakaan

---

[475] Indira Gandhi, perdana menteri India tewas ditembak pada 31 Oktober 1984 oleh dua pengawalnya yang menganut agama Sikh. Aksi pembunuhan itu dipicu oleh perintah Indira kepada tentara India untuk menyerang Kuil Emas di Punjab. Di kuil tersebut para pengikut Sikh memusatkan aktivitas politik mereka untuk memerdekakan Punjab, lepas dari India. Sama dengan ibunya, Rajiv Gandhi, putra tertua Indira, tewas pada 21 Mei 1991 di tangan Thenmuli Rajaratnam, perempuan anggota Macan Tamil yang mengalungkan bunga berisi bom ke leher Rajiv. "Pembunuhan Politis dalam Sejarah Indonesia", didapat dari http://www.krucil.org/showthread.php?t=33562 [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 26 Februari 2011).

[476] Lihat http://www.trosch.org/bra/hill-murder.html [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 26 Februari 2011).

[477] Lihat "Rabbi Shlomo Goren", http://www.jewishvirtuallibrary.org/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 26 Februari 2011).

[478] Muhammad Qorib, *Solusi Islam*, 38.

politik yang kemudian mendapat legitimasi agama. Kenyataan pahit tersebut turut serta membawa wajah agama secara tidak ramah dan terkesan bermusuhan kepada siapa saja.[479]

Syafii Maarif mencermati bahwa kontestasi antar umat beragama dapat dikatakan sebagai masalah yang wajar belaka. Mengingat setiap agama diyakini oleh para pemeluknya memiliki jalan keselamatannya sendiri. Tapi jika itu terjadi dalam batas-batas yang jauh, maka persoalan tersebut akan melahirkan penderitaan fisik dan moral yang tidak sedikit.[480] Misi damai dan membebaskan dari setiap agama berubah menjadi bom waktu yang setiap saat bisa saja meledak dan memakan korban yang tidak sedikit.

Di Indonesia, era reformasi seolah-olah menjadi “keran kebebasan” yang siap mengalirkan “air perubahan”. Karena itu, sudah bukan hal yang aneh lagi bahwa sejak era reformasi, berbagai paham dan ideologi banyak bermunculan, bahkan paham-paham ataupun ideologi-ideologi yang dilarang pada era Orde Baru (Orba).[481] Munculnya gerakan fundamentalisme itu pun tidak bisa dilepaskan dari jatuhnya rezim Orde Baru yang cenderung represif terhadap gerakan agama (baca: Islam) pada masa itu. [482] “angin segar” bernama reformasi memberikan kebebasan bagi seluruh masyarakat untuk berserikat dan berasosiasi sesuai asas

---

[479] Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas*, 96-106.

[480] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 200.

[481] Baca “Azaz Tunggal Pancasila: Representasi Paranoia Rezim Orde Baru Terhadap Pergerakan Islam (1970-1990)”, didapat dari http://sangpenyihirkata.wordpress.com/[home page on-line]: Internet (diakses tanggal 26 Februari 2011).

[482] Jamhari Makruf, “Radikalisme Islam di Indonesia: Fenomena Sesaat?”, dalam Bahtiar Effendi dan Soetrisno Hadi, *Agama dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: Nuqtah, 2007), 5.

yang mereka anut masing-masing. Hal ini pun dimanfaatkan oleh kelompok agama garis keras *(hard liner)* tersebut untuk mengekspresikan keyakinannya di ruang publik.[483] Sesuatu yang selama rezim Orba ditekan sedemikian rupa. Kemudian, mengapa mereka dapat mengekspresikan keyakinannya sedemikian keras tentunya tak lepas dari kekecewaan masyarakat dengan kegagalan pemerintah dalam mengatasi berbagai problem di negeri ini.[484]

Menurut Syafii Maarif sistem kenegaraan yang dibangun secara baik dapat membatasi gerak kelompok radikal destruktif, jalan yang terbuka adalah menegakkan sistem demokrasi secara sehat, di mana keadilan bagi masyarakat luas betul-betul dirasakan sebagai sesuatu yang hidup. Demokrasi yang hanya berhenti sebagai wacana, tetapi tidak dalam realitas akan selalu memberi peluang kepada kelompok-kelompok yang tidak puas dalam masyarakat untuk menebarkan virus kebencian terhadap tatanan kekuasaan yang sedang berlaku.[485]

---

[483] Jamhari Makruf, "Radikalisme Islam di Indonesia", 7-10.

[484] Ada tiga penyebab mengapa kelompok masyarakat yang bercorak fundamentalis menguat di Indonesia. Pertama, keterbukaan politik yang terjadi di Indonesia, memberikan kesempatan kepada semua potensi ideologi massa untuk mengartikulasikan kepentingannya. Kekuatan-kekuatan seperti ini tiba-tiba bermunculan, karena sebelumnya mereka hanya bergerak dibawah tanah akibat rejim yang sangat represif. Kedua, ada proses kapitalisasi, modernisasi dan globalisasi yang dibarengi dengan kemiskinan, terpuruknya kemampuan ekonomi, dan tersingkirnya identitas sebuah komunal. Ketiga, pada tingkat global, banyak perlakuan-perlakuan negara adi daya yang mereka nilai sangat tidak adil dalam memperlakukan suatu kelompok agama. Masalah kemiskinan, peminggiran, dan ketidakadilan global bercampur baur mendorong gerakan ini. Padahal agama banyak digunakan untuk tujuan-tujuan politik, dan banyak kelompok-kelompok Islam radikal yang berafilisiasi langsung dengan partai politik atau politisi. http://kalyanamitra.or.id/newsdetail.php?id=0&iddata=95. [home page on-line]: Internet (diakses pada 20 Oktober 2010)

[485] Ahmad Syafii Maarif, "Indonesia Baru di Tengah Pertarungan antara Mosaik Budaya yang Elok dan Kaya dengan Ancaman Keserakahan", http://groups.yahoo.com/group/PAN/ [home page on-line]. Internet (diakses tanggal 6 Desember 2010).

Syafii Maarif menekankan kembali bahwa gerakan fundamentalisme sebenarnya hanya memunculkan sisi formalnya saja, namun mereka kering dari isi. Muara dari gerakan fundamentalisme adalah kekuasaan. *Raison d'etre* mereka memang untuk berkuasa, demi menggantikan sistem politik yang dinilainya serba sekuler dan tidak adil.[486] Namun mereka mengemasnya melalui pesan-pesan agama. Bagi Syafii Maarif, *chemistry* gerakan fundamentalisme ini sesungguhnya tidak sesuai dengan kehidupan bangsa Indonesia yang demikian heterogen.[487]

Bagi Syafii Maarif, fenomena fundamentalisme agama tersebut memang tak dapat dilepaskan dari situasi sosial, politik, dan ekonomi masyarakat kita. Ia mengklaim bahwa syahwat kekuasaan merupakan pangkal lahirnya kekacauan di masyarakat sebagai ”pelengkap” dari kultur fundamentalisme itu.[488] Kegagalan pemerintah mengatasi kemiskinan dan masalah-masalah ekonomi selalu membuat masyarakat tergoda untuk melakukan kekerasan dalam menyalurkan aspirasinya. Di samping itu, ketidaktegasan aparat juga turut memberi andil bagi kelangsungan hidup organisasi yang identik dengan kekerasan dalam mengemukakan pendapatnya, termasuk gerakan garis keras berbasis agama tersebut. Sehingga dapat dikatakan bahwa selama tidak ada perubahan dari kondisi sosial, politik, dan ekonomi masyarakat dan selama aparat tidak tegas dalam menindak

---

[486] Ahmad Syafii Maarif, “Indonesia Baru di tengah Pertarungan”.

[487] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 196-197.

[488] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 178.

kejadian-kejadian seperti itu, hal-hal itu tetap akan terus berlangsung.[489]

Martin E. Marty dan Scott Appleby turut memperkuat analisis Syafii Maarif tersebut. Keduanya menjelaskan bahwa munculnya gerakan fundamentalisme secara masif di Indonesia dimungkinkan karena adanya respons terhadap kondisi sosial politik yang tertunda *(delayed responses)* terhadap politik otoriter Orde Baru.[490] Tidak mengherankan jika muncul gerakan-gerakan sosial politik yang bertolak belakang dengan dengan gerakan-gerakan mono ideologi yang terjadi pada masa Orde Baru. Dalam panggung politik muncul pula partai-partai baru, baik yang memakai simbol agama atau pun simbol sosial lainnya, yang turut meramaikan pesta demokrasi di Indonesia. Era reformasi tersebut juga diwarnai dengan adanya kelompok-kelompok keagamaan yang mengusung simbol-simbol militansi agama yang kental.

Gerakan Islam radikal di Indonesia dapat ditelusuri jauh sebelum kerusuhan antar etnis, ledakan bom di beberapa tempat, atau tragedi WTC terjadi. Salah satu gerakan Islam garis keras yang muncul pada masa Indonesia modern adalah gerakan DI/ TII (Darul Islam dan Tentara Islam Indonesia).[491] Gerakan radikal itu

---

[489] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 178.

[490] Martin E. Marty dan Scott Appleby, *Fundamentalism Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 9. Beberapa di antara gerakan Islam itu adalah Front Pembela Islam, Laskar Jihad, Majelis Mujahidin Indonesia, atau yang berskala trans nasional seperti Hizbut Tahrir muncul kepermukaan. Kemunculan mereka selain sebagai wujud dari respons psikologis *(delayed psychological responses)* yang tertunda terhadap rezim kekuasaan yang otoriter, sesungguhnya adalah fenomena yang biasa ketika pintu keterbukaan dibuka.

[491] Gerakan ini muncul ketika gerilyawan di bawah Kartosuwiryo menolak perjanjian Renville dengan pemerintah Belanda. Mereka kemudian keluar dari Jawa Tengah menuju Jawa Barat untuk meneruskan perlawanan. Kelompok ini dapat menguasai tiga wilayah di Jawa Barat, yaitu: Garut, Ciamis dan Tasik Malaya. Sebagai

muncul kembali pada awal 1970-an dan 1990-an. Kelompok-kelompok seperti Komando Jihad,[492] Ali Imron,[493] Teror

---

bentuk perlawanan terhadap pemerintah Indonesia yang menyetujui perjanjian Renville. Kartosuwiryo menjadikan syari'ah sebagai dasar hukum bagi kelompoknya. Gerakan ini terhenti ketika semua pimpinannya tertangkap pada awal 1960-an. Lihat pembahasan lengkapnya dalam Van Dick, *Rebellion under the Banner of Islam* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981).

[492] Pada penghujung 1970-an dan awal 1980-an terjadi sejumlah aksi terorisme yang lazimnya dikaitkan dengan suatu kelompok yang dikenal sebagai Komando Jihad pimpinan Warman. Kelompok ini - belakangan juga dirujuk dengan "teror Warman". Menurut penjelasan pemerintah, bertujuan membentuk "Dewan Revolusi Islam Indonesia." Mereka menentang Pancasila dan UUD 1945. Dalam jangka panjang, kelompok ini berkeinginan membentuk negara Islam Indonesia, sementara tujuan jangka pendeknya adalah menghancurkan komunisme. Menurut sejumlah sumber, adalah Ali Murtopo yang berupaya mengaktifkan kembali Darul Islam (DI) untuk menggemboskan perolehan suara partai Islam yakni PPP - dalam pemilihan umum 1977. Setelah sejumlah pimpinan Darul Islam (DI) merespon gagasan Murtopo, pada pertengahan 1977 pemerintah menangkap 185 orang yang dituduh terlibat dalam organisasi Komando Jihad. Organisasi ini dipandang meneruskan cita-cita Kartosuwiryo dan berambisi menciptakan Negara Islam Indonesia. Dua pimpinan Komando Jihad yang ditangkap adalah Haji Ismail Pranoto dan Haji Danu Mohamad Hasan, keduanya orang dekat Kartosuwiryo. Pada 1983, Haji Danu mengungkapkan pengakuannya di depan pengadilan bahwa ia direkrut oleh BAKIN. Haji Danu akhirnya dipenjara. Sementara Haji Ismail, salah seorang komandan Tentara Islam Indonesia (TII) di masa Kartosuwiryo, ditangkap pada 8 Januari 1977 dan diadili pada September 1978 atas tuduhan berupaya membentuk kembali DI sejak 1970 untuk menggulingkan pemerintah. Ia dihukum penjara seumur hidup dan meninggal di dalam penjara pada 1995. Pada Januari 1979, Komando Jihad pimpinan Warman untuk pertama kalinya memulai aksi dengan membunuh Rektor Universitas Sebelas Maret, Solo. Menurut dokumen pengadilan, korban dibunuh lantaran membeberkan eksistensi Jamaah Islamiyah kepada otoritas pemerintah dan, karena itu, bertanggung jawab atas penangkapan Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir. Pembunuhan dilakukan oleh Warman, Hasan Bauw, Abdullah Umar, dan Farid Ghozali. Warman juga dilaporkan merencanakan pembunuhan hakim dan jaksa yang menangani kasus Haji Ismail Pranoto. Pada 15 Januari 1979, Farid Ghozali dibunuh oleh petugas karena berupaya melarikan diri ketika hendak ditangkap. Dua hari kemudian, Hasan Bauw ditembak mati oleh Warman dan kelompoknya atas tuduhan membocorkan persembunyian Ghozali. Setelah itu, ada dua upaya perampokan yang dipimpin Warman dan melibatkan Abdullah Umar. Pada 1 Maret 1979, suatu tim yang dipimpin Warman berhasil merampok mobil yang membawa gaji pegawai IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Upaya kedua adalah perampokan di IKIP Malang yang gagal. Aksi perampokan ini dipijakkan kelompok Warman pada konsep *fā'i*, yakni pengumpulan dana perjuangan lewat penyerangan terhadap musuh-musuh Islam. Pada penghujung 1980, Komando Jihad Warman dihancurkan oleh petugas keamanan. Warman sendiri tertembak pada 23 Juli 1981 di Soreang, Jawa Barat. Lihat Heri Setiawan, "Gerakan Komando Jihad", didapat dari http://awansx.wordpress.com/2007/02/08/gerakan-komando-jihad/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 26 Februari 2011).

Warman[494] dan semacamnya muncul kepermukaan. Kelompok ini menyatakan perang terhadap komunisme. Banyak dugaan kelompok ini dimanfaatkan intelejen pemerintah Indonesia dan diberikan berbagai fasilitas seperti senjata untuk melakukan tindakan radikal. Selain memang, gerakan-gerakan ini dijadikan legitimasi bagi pemerintah untuk melarang dan menindak tegas gerakan Islam garis keras di Indonesia. Hal itu dimaksudkan untuk memotong gerakan tersebut dengan partai politik yang menggunakan isu agama dalam kampanyenya. Usaha tersebut tampaknya berhasil dan gerakan Islam garis keras menjadi stigma jelek untuk beberapa waktu.[495]

Syafii Maarif sendiri memandang bahwa fundamentalisme merupakan indikasi dari sikap ketakutan yang berlebihan dalam menghadapi ujian sejarah yang berjalan secara massif serta menawarkan tantangan yang tidak sederhana.[496] Namun demikian, perlu dicermati bahwa kemunculan gerakan fundamentalisme memiliki latar belakang yang variatif. Agama pada tahap awal bukanlah pemicunya, namun demikian ketika kelompok telah terbentuk, agama menjadi faktor legitimasi maupun perekat yang sangat penting. Selain itu, Syafii Maarif menjelaskan bahwa isu solidaritas terhadap penderitaan umat Islam di belahan bumi lain,

---

[493] Lihat "NII, Komando Jihad dan Orde Baru: The Untold Story", didapat dari http://www.eramuslim.com/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 2 Maret 2011).

[494] Lihat Heri Setiawan, "Gerakan Komando Jihad".

[495] Lihat Al-Zastrouw Ng., *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI* (Yogyakarta: LkiS, 2006), 74-75.

[496] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita,* 77.

seperti penderitaan rakyat Palestina, juga faktor yang penting dalam melahirkan sikap radikal.[497]

Dalam menghadapi fundamentalisme ini, menurut Syafii Maarif, ada tiga hal yang mesti dilakukan:[498] Pertama, agama selalu berhadapan dengan kehidupan politik, sehingga manipulasi politik atas agama menjadi sulit dihindarkan. Jika agama dan politik sudah berjalan beriringan, maka gesekan keduanya akan menimbulkan masalah yang *complicated*. Untuk menghindari percampuran antara politisasi agama dan pendangkalan agama di pihak lain, maka penganut agama harus mampu menangkap pesan agama secara baik. Agama hadir di bumi untuk manusia, bukan untuk Tuhan.[499] Kedua, kaum moderat di dunia harus bersatu dalam menghadapi ancaman fundamentalisme ini. Dalam konteks ini Syafii Maarif terinspirasi dengan seruan Johan Galtung, *"Moderates all over the world, unite!"*[500] Ketiga, setiap agama lahir dalam sebuah lingkup sejarah dan kemudian menciptakan tradisi. Oleh karena itu, kebesaran agama terletak pada kebesaran tradisi yang ditinggalkannya. Sedangkan kuat-lemahnya sebuah tradisi agama ditentukan oleh kualitas dan kuantitas penduduk, di samping itu tentu saja muatan ajaran atau doktrin. Oleh karena itu, menciptakan sebuah tradisi yang bermanfaat untuk kehidupan sangat memungkinkan selain upaya untuk membangun teologi inklusif dan dialogis.[501]

---

[497] Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita*, 79.

[498] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 26-43.

[499] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 26-43.

[500] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai,* 182-183.

[501] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, 203.

Sesungguhnya setiap upaya untuk memahami agama lain selalu berkaitan dengan prinsip teologis yang dipahami. Di kalangan penganut agama yang berpegang teguh pada prinsip teologis eksklusif akan sulit sekali untuk memahami agama lain. Istilah yang digunakan Syafii Maarif terhadap kelompok ini adalah bahwa agama selalu digunakan sebagai komoditas politik untuk meraih tujuan tertentu.[502] Karena itu, hanya di kalangan penganut agama yang berpegang pada sikap hidup toleran itulah tumbuh keterbukaan untuk memahami agama lain. sikap itu akan mengarahkan setiap orang untuk menghargai berbagai perbedaan dan memaksimalkannya menjadi sebuah kekuatan dalam rangka menciptakan pergaulan umat manusia yang damai dan bermanfaat.

---

[502] Ahmad Syafii Maarif, *Titik-Titik Kisar,* 231.

BAB VI
P E N U T U P

A. Kesimpulan

Dari uraian yang telah dipaparkan dalam setiap bab diperoleh kesimpulan sebagai berikut:

1. Secara teologis, pemikiran Syafii Maarif tentang pluralisme agama berada pada paradigma eksklusivisme. Ia menjelaskan bahwa keselamatan hanya terdapat di dalam Islam. Namun demikian, ia tetap menghormati orang di luar Islam yang memiliki keyakinan berbeda dengannya. Penghormatan yang diberikan Syafii Maarif terhadap keselamatan agama-agama lain bukan berarti ia benarkan. Syafii Maarif mengedepankan pendekatan empati, bagaimana agar orang lain dipahami dari cara berpikir yang dimilikinya. Kesimpulan tersebut berdasarkan tiga paradigma yang terdapat dalam diskursus pluralisme agama. Pertama, paradigma eksklusivisme. Paradigma ini menjelaskan bahwa kebenaran dan keselamatan terdapat di dalam agama Islam saja. Dasar yang dikembangkan dalam paradigma ini adalah ayat-ayat Alquran yang dipahami secara eksklusif dan parsial. Beberapa di antara ayat tersebut adalah: *"Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam…"* (QS. Ali-'Imrān/ 3: 19). *"Barangsiapa mencari agama selain Islam, maka sekali-kali tidak akan diterima…"* (QS. Ali-'Imrān/ 3: 85). *"Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka…"* (QS. Al-Baqarah/ 2: 120). Kedua,

paradigma inklusivisme. Paradigma ini beranjak dari pemaknaan terhadap kata *islām* yang diartikan dengan sikap pasrah kepada Allah. Sikap tersebut merupakan substansi yang terdapat dalam setiap agama. Namun demikian, kepasrahan yang paling sejati terdapat di dalam Islam. Ketiga, paradigma pluralisme. Paradigma ini menjelaskan bahwa setiap agama mengandung kebenaran-kebenaran tersendiri dan merupakan jalan keselamatan bagi para penganutnya. Secara teologis ada tiga persyaratan yang dikemukakan untuk mendapat keselamatan, yaitu: beriman kepada Allah, beriman kepada Hari Akhir, dan melakukan amal saleh.

2. Ada tiga etika religius yang melandasi pemikiran Syafii Maarif dalam membangun gagasan pluralisme agamanya: Pertama, autentisitas dalam beragama. Autentisitas tersebut mengandung sifat tulus, jujur, bersih, dan ikhlas. Sifat-sifat tersebut merupakan pijakan agar agama yang dianut seseorang lebih fungsional dan substansial daripada pelaksanaan agama yang sifatnya hanya pada tataran simbolik. Beragama secara autentik bermuara pada terwujudnya kemaslahatan secara kolektif. Kedua, doktrin *raḥmatan li al-'ālamīn* (rahmat bagi sekalian alam). Syafii Maarif mengartikan Islam *raḥmatan li al-'ālamīn* sebagai agama yang terbuka, ramah dan inklusif, serta mampu memberi solusi terhadap masalah-masalah besar bangsa dan negara bahkan dunia. Doktrin *raḥmatan li al-'ālamīn* mengacu pada model keislaman yang dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub-kultur, dan keragaman agama; sebuah Islam yang memberikan perlindungan kepada semua orang tanpa melihat latar belakang

identitasnya. Doktrin ini melahirkan beberapa kualifikasi, yaitu: *ḥabl min Allāh* (relasi antara manusia dengan Tuhan), *ḥabl min al-nās* (relasi dengan sesama manusia), *ḥabl min al-'ālam* (relasi dengan alam semesta), termasuk di dalamnya lingkungan. Ketiga, prinsip-prinsip dalam membangun pergaulan antar umat beragama. Terdapat tiga prinsip yang dikemukakan Syafii Maarif, yaitu: Pertama, keadilan *(al-'adālah).* Syafii Maarif mendefinisikan keadilan sebagai sebuah aktivitas untuk menempatkan sesuatu pada tempatnya secara tepat dan benar. Keadilan mengandung beberapa aspek penting, yaitu: Pemenuhan hak sipil seluas-luasnya yang dijamin oleh negara melalui konstitusi, ditegakkannya prinsip meritrokrasi di mana setiap individu berhak mendapatkan pekerjaan, menduduki jabatan dan penghasilan berdasarkan keahlian dan keterampilannya, serta keharusan agar golongan masyarakat yang paling tidak beruntung dapat tercukupi kebutuhan hidupnya. Kedua, egalitarianisme *(al-musāwah).* Syafii Maarif memandang bahwa egalitarianisme lebih merupakan konsep pemikiran etis yang memandang manusia selaku *in persona* dalam kesetaraan tanpa kecuali atas dasar bahwa manusia tercipta dengan karakter kemanusiaan asasi yang sama, sekaligus penafian atas segala bentuk diskriminasi. Ketiga, toleransi *(al-tasāmuḥ).* Toleransi dipahami sebagai sebuah sikap lapang dada dalam menerima berbagai latar belakang setiap orang. Toleransi dalam pencermatan Syafii Maarif terdiri dari dua syarat: Pertama, adanya pengertian *(understanding*). Kedua, adanya penghargaan *(appreciation).* Dalam konteks hubungan antar umat beragama Syafii Maarif

menjelaskan bahwa toleransi erat kaitannya dengan terciptanya ruang kebebasan bagi setiap orang untuk menentukan keyakinan agama yang menjadi pilihannya.

3. Syafii Maarif menaruh optimisme terhadap perkembangan pluralisme agama di Indonesia. Ia mempromosikan instrumen-instrumen penting bagi perkembangan pluralisme agama itu. Menurutnya, pluralisme agama akan berkembang secara baik jika didukung oleh sistem politik demokrasi. Dalam sistem itu, setiap warga negara dijamin secara konstitusional untuk mendapatkan hak-hak sipilnya seperti: hak untuk memeluk agama, hak untuk mengelola sumber-sumber ekonomi dan sebagainya. Ia juga menjelaskan bahwa bangsa Indonesia yang memiliki berbagai identitas agama dapat diikat oleh sebuah kesepakatan bersama. Hal itu diwujudkan dengan pengamalan nilai-nilai Pancasila secara konsekuen. Nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila menurut Syafii Maarif sejalan dengan nilai-nilai yang terkandung dalam pluralisme agama seperti: masalah ketuhanan, kemanusiaan dan keadilan. Selain itu posisi Pancasila dapat berfungsi sebagai tali pengikat dan pemersatu berbagai ragam agama yang ada di Indonesia. Di sinilah pentingnya eksistensi Pancasila itu. Membangun dialog dan kerjasama umat beragama baginya juga merupakan instrumen yang amat penting bagi pengembangan pluralisme agama. Syafii Maarif juga merekomendasikan agar kaum non agama dilibatkan dalam proses pelaksanaan dialog. Ia menilai bahwa kearifan mesti dicari dari setiap orang tanpa memandang apa latar belakang keyakinannya. Komitmen Syafii Maarif dalam mengembangkan pluralisme dapat dilihat

dari dukungannya terhadap agama Konghucu agar diakui sebagai salah satu agama resmi di Indonesia. Dukungan itu ia berikan di saat pelaksanaan sidang Tanwir Muhammadiyah di Bandung tahun 2000. Ia juga memberi advokasi organisasional kepada Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah dalam menerbitkan buku *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial antar Umat Beragama (2000).* Buku tersebut penting, mengingat isinya menyangkut panduan kepada warga Muhammadiyah dalam memposisikan dirinya di tengah agama-agama. Syafii Maarif mengapresiasi pluralisme agama, karena akar-akar teologis dan historis pluralisme agama terangkum secara jelas di dalam Alquran dan sejarah Nabi Muhammad. Dalam salah satu ayat dijelaskan bahwa umat manusia terdiri dari beragam suku *(shu'ūbān),* bangsa *(qabā'ila)* dan bahkan beraneka ragam agama untuk saling mengenal *(li ta'ārafū). Ta'āruf* menurut Syafii Maarif diartikan dengan upaya saling mengenal sekaligus berfungsi sebagai fondasi kultural dan religius untuk membangun persaudaraan kemanusiaan universal dan mengokohkan pluralisme. Islam cukup mengapresiasi keragaman, karenanya prinsip hidup toleran amat ditekankan. Dalam toleransi hak-hak setiap orang dihormati dan tidak boleh mendapatkan paksaan termasuk dalam urusan agama. Terkait hal ini Alquran menjelaskan *"lā ikrāha fī al-dīn* / tidak ada paksaan dalam agama". (QS. Al-Baqarah/ 2: 256). Selain itu, wujud pluralisme agama dapat dilihat ketika Nabi Muhammad hijrah ke Madinah. Ia membuat sebuah konsensus untuk mengatur tata hubungan antara kaum Yahudi, Nasrani,

Musyrik Madinah dan Islam. Traktat politik itu dikenal dengan "Konstitusi Madinah" atau *"Mīthāq al-Madīnah".* Dijelaskan dalam piagam tersebut bahwa seluruh penduduk Madinah apapun latar belakang etnis dan agamanya harus saling melindungi.

B. Saran-Saran

Setelah dilakukan penelitian terhadap Pemikiran Syafii Maarif, ada beberapa saran baik secara teoritis maupun praktis yang perlu untuk dikemukakan:

1. Secara Teoritis
   a. Keragaman pengertian pluralisme agama akan selalu melahirkan sikap pro dan kontra, menerima atau menolaknya. Oleh sebab itu, secara akademik disarankan untuk mengkaji pengertian ini secara lebih mendalam dan komprehensif meliputi: kajian etimologis, terminologis, historis, teologis, antropologis dan seterusnya. Hasilnya akan sangat membantu dalam mendudukkan masalah pluralisme agama dalam pengertian dan konteks yang sebenarnya. Tentu yang menjadi sangat penting adalah relevansi kajian itu terhadap kebutuhan umat beragama.
   b. Penelitian ini merupakan sebuah ikhtiar di antara beragam ikhtiar lain tentang arti pentingnya pluralisme agama. Muara dari penelitian ini adalah untuk memperjelas nilai-nilai yang terkandung dalam pluralisme agama yaitu: keadilan, egalitarianisme dan toleransi yang berguna untuk mewujudkan kehidupan yang lebih bermakna. Sebab itu, perlu dilakukan penelitian lebih lanjut dengan tema sejenis.

Hal ini bertujuan untuk memperkuat penelitian-penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya.

c. Diskursus Islam tentang pluralisme agama akan terus berkembang seiring dengan perkembangan beragam diskursus keislaman kontemporer yang lain. Oleh sebab itu, kajian-kajian keislaman yang terkait dengan hal ini perlu lebih diintensifkan. Tujuannya adalah untuk menggali berbagai kearifan yang terkandung di dalamnya. Berbagai kearifan itu diharapkan dapat dijadikan sebagai pedoman dalam rangka mewujudkan tata kehidupan sosial yang lebih baik lagi.

2. Secara Praktis

a. Bagi setiap penganut agama kesadaran bahwa kita tidak hidup di dunia yang serba homogen perlu diasah dari waktu ke waktu. Kesadaran ini mengantarkan kita pada sebuah pengakuan bahwa kita bersama dengan orang lain yang memiliki latar belakang agama beragam. Sebagaimana kita, mereka juga memiliki hak untuk hidup damai dan beragama sesuai dengan keyakinannya.

b. Sikap beragama yang eksklusif bukan hanya bertentangan dengan doktrin setiap agama, tapi juga dapat menyebabkan wawasan seseorang menjadi parokial. Dengan wawasan tersebut, seorang penganut agama akan memandang orang lain sebagai musuh yang mengancam eksistensi kehidupannya. Sebab itu sikap beragama seperti ini mesti dihindari.

c. Setiap pemeluk agama hendaknya mempromosikan sikap beragama yang toleran. Sikap ini secara sosial akan

menempatkan manusia pada *level* yang sama. Keutamaan manusia menurut perspektif ini tergantung pada prestasi yang ia berikan untuk kepentingan humanitas. Selain itu, sikap ini mengajak setiap umat beragama untuk melaksanakan agamanya secara substansial, bukan hanya pada tataran simbolik.

DAFTAR BACAAN

I. Karya-Karya Ahmad Syafii Maarif

Buku

Maarif, Ahmad Syafii. *Gilad Atzmon: Catatan Kritikal tentang Palestina dan Masa Depan Zionisme.* Bandung: Mizan dan MAARIF Institute, 2012.

----------. *Al-Qur'an dan Realitas Umat.* Jakarta: Republika, 2010.

----------. "Masa Depan Kebebasan dan Kerukunan Beragama di Indonesia." Kata pengantar untuk buku Tore Lindolm, ed. *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Seberapa Jauh?* Yogyakarta: Kanisius, 2010.

----------. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah.* Bandung: Mizan, 2009.

----------. "Manusia Multi Perhatian". Dalam Forum Mangunwijaya IV. *Peziarahan Panjang Humanisme Mangunwijaya.* Jakarta: Kompas, 2009.

----------. *Titik-Titik Kisar dalam Perjalananku: Otobiografi.* Yogyakarta: Ombak, 2006.

----------. *Tuhan Menyapa Kita.* Jakarta: Grafindo, 2006.

----------. "Keterkaitan antara Sejarah, Filsafat dan Agama". Dalam Pramono Ubaid Tanthowi, ed., *Begawan Muhammadiyah: Bunga Rampai Pidato Pengukuhan Guru Besar Tokoh Muhammadiyah.* Jakarta: PSAP, 2005.

----------. *Meluruskan Makna Jihad: Cerdas Beragama Ikhlas Beramal.* Jakarta: CMM, 2005.

----------. *Menerobos Kemelut: Refleksi Cendekiawan Muslim.* Jakarta: Grafindo, 2005.

----------. *Menggugah Nurani Bangsa.* Jakarta: MAARIF Institute, 2005.

----------. *Mencari Autentisitas di Tengah Kegalauan.* Jakarta: PSAP, 2004.

----------. *Masa Depan Bangsa dalam Taruhan.* Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.

----------. *Independensi Muhammadiyah: Di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik.* Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000.

----------. *Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat.* Jakarta: Gema Insani Pers, 1996.

----------. *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965).* Jakarta: Gema Insani Pers, 1996.

----------. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia.* Bandung: Mizan, 1993.

----------. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante.* Jakarta: LP3ES, 1985.

----------. *Al-Qur'an, Realitas Sosial dan Limbo Sejarah.* Bandung: 1985.

----------. *Percik-Percik Pemikiran Iqbal.* Yogyakarta: Shalahuddin Pers, 1984.

Jurnal

Maarif, Ahmad Syafii. "Demokrasi: Si Pincang di antara Si Lumpuh". *MAARIF Institute: Arus Pemikiran Islam dan Sosial,* no. 1. Vol. 6, (2011).

----------. "Sistem Khilafah dalam Tradisi Islam". *Titik Temu,* no. 2. Vol. 1, (2009).

Makalah dan Artikel

Maarif, Ahmad Syafii. "Waging Peace Through Interfaith Dialog and Cooperation: Indonesian Experience". Didapat dari http://www.rmaf.org.ph/; Internet (diakses tanggal 15 November 2011).

----------. "Keislaman di Indonesia Harus Beri Solusi". Didapat dari http://m.inilah.com/read/detail/113462/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 22 Februari 2011).

----------. "Menata Ulang Posisi Muhammadiyah sebagai Gerakan Keagamaan dan Kemasyarakatan di Tengah Dinamika Kehidupan Bangsa". Dalam http://pondokshabran.org/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 22 Februari 2011).

----------. "Peradaban Politik Masih Kumuh". Didapat dari http://www.tokoh-indonesia.com/ensiklopedi/a/ahmad-

syafii-maarif/berita/03.shtml [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 24 Februari 2011).

----------. "Islam, Fundamentalisme dan Kekerasan". Didapat dari: http://www.gatra.com/artikel.php?id=119194. [home page on-line]. Internet (diakses tanggal 6 Desember 2010).

----------. "Indonesia Baru di tengah Pertarungan antara Mosaik Budaya yang Elok dan Kaya dengan Ancaman Keserakahan". Didapat dari http://groups.yahoo.com/group/ [home page on-line]. Internet (diakses tanggal 6 Desember 2010).

----------. "Mendudukkan Pluralisme Agama". Dalam http://islamlib.com/[home page on-line]; Internet (diakses tanggal 11 Desember 2010).

----------. "Umat Islam Perlu Lebih Terbuka". Didapat dari http://nasional.kompas.com/read/Syafii.Maarif.Umat.Islam.Perlu.Lebih.Terbuka [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Maret 2011).

----------. "Keberanian Susno Layak Kapolri". Didapat dari http://www.maarifinstitute.org/content/view/659/76/lang,english/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Maret 2011).

----------. "Kekerasan Sudah Menjadi Mata Pencaharian". Didapat dari http://www.madina-online.net/index.php/sosok/wawancara/260 [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Maret 2011).

---------. "Cak Nur", didapat dari http://media.isnet.org/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Maret 2011).

----------. "Reactualising Humanistic Values in Contemporary Muslim Society". Didapat dari http://www.muis.gov [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 26 Maret 2011).

----------. "Pemuka Agama Jangan Hanya Mengurung Diri". Didapat dari http://www.bbc.co.uk/indonesian/programmes/story/ [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 11 Desember 2010).

----------. "Nabi Orang Termiskin". *Harian Kompas*, 26 November 2011.

----------. "Oto Kritik". *Harian Republika,* 07 Nopember 2006

----------. “Sumpur Kudus Setelah Merdeka”. *Harian Republika,* 25 Februari 2005.

II. Karya-Karya tentang Pemikiran Ahmad Syafii Maarif

Disertasi

Roudhonah. “Pemikiran Dakwah Ahmad Syafii Maarif”. Disertasi: SPS UIN Jakarta, 2008.

Buku

Ghazali, Abdul Rahim dan Saleh Partaonan Daulay, eds. *Cermin untuk Semua: Refleksi 70 Tahun Ahmad Syafii Maarif.* Jakarta: Maarif Institute, 2005.

MAARIF Institute. *Profil MAARIF Institute for Culture and Humanity.* Jakarta: Maarif Institute, 2010.

Sucipto, Hery dan Nadjamuddin Ramli. *Tajdid Muhammadiyah: dari Ahmad Dahlan hingga A. Syafii Maarif.* Jakarta: Grafindo Khasanah Ilmu, 2005.

Jurnal

Andriansyah. “Peranan Syafii Maarif dalam Membangun Pluralisme di Indonesia”. *Jurnal MAARIF Institute,* no. 1, Vol. 3, (2008).

Makalah dan Artikel

Abdullah, M. Amin. “Komitmen Moral Sang Guru Bangsa”. Disampaikan dalam acara peluncuran buku Ahmad Syafii Maarif, *“Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan (2009)”* di Kantor PP Muhammadiyah Jl. Menteng Raya No. 62 Jakarta 04 juni 2009. Makalah tidak diterbitkan.

----------. “Intelektual Sekaligus Aktivis”. Dalam Abdul Rahim Ghazali dan Saleh Partaonan Daulay, eds. *Cermin untuk Semua: Refleksi 70 Tahun Ahmad Syafii Maarif.* Jakarta: Maarif Institue, 2005.

Effendy, Bahtiar. "Peta Pemikiran Ahmad Syafii Maarif". Disampaikan dalam acara peluncuran buku Ahmad Syafii Maarif, *"Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan (2009)"* di Kantor PP Muhammadiyah Jl. Menteng Raya No. 62 Jakarta 04 juni 2009. Makalah tidak diterbitkan.

Latief, Hilman. "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Modernisasi Islam di Indonesia". Dalam http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/ [home page on-line[: Internet (diakses tanggal 22 Februari 2011).

Muhammad, Husein. "Pandangan terhadap Pemikiran Buya Ahmad Syafii Maarif". Disampaikan dalam acara peluncuran buku Ahmad Syafii Maarif, *"Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan (2009)"* di Kantor PP Muhammadiyah Jl. Menteng Raya No. 62 Jakarta 04 Juni 2009. Makalah tidak diterbitkan.

"Syafii Maarif". [home page on-line]. Didapat dari http://www.muhammadiyah.or.id; Internet (diakses tanggal 28 Februari 2010).

III. Bacaan Pendukung

Buku

Abdul Baqi, Muhammad Fu'ad. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

A'la, Abd. *Melampaui Dialog Agama.* Jakarta: Penerbit Kompas, 2003.

Abdullah, M. Amin. *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Islam Kontemporer.* Bandung: Mizan, 2000.

----------. "Muhammadiyah's Experience in Promoting Civil Society in the Eve of the 21st Century". Dalam Mitsuo Nakamura, eds. *Islam and Civil Society in Southeast Asia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001.

----------. "Kebebasan Beragama atau Dialog antar Agama." Dalam J.B. Banawiratma. *Hak Asasi Manusia Tantangan Bagi Agama.* Jogjakarta: Kanisius, 1999.

----------. *Filsafat dan Teologi: Hak Asasi Manusia Tantangan Bagi Agama.* Yogyakarta: Kanisius, 1998.

----------. *Islam: Antara Normativitas dan Historisitas.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Abdurrahman, Moeslim. *Islam sebagai Kritik Sosial.* Jakarta: Erlangga, 2003.

Abimanyu, Bambang. *Teror Bom di Indonesia.* Jakarta: Grafindo, 2005.

Abou El-Fadl, Khaled. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist.* New York: Harper Collins, 2007.

Abu Bakar, Irfan dan Chaider S. Bamualim. *Filantropi Islam & keadilan sosial: Studi tentang Potensi, Tradisi, dan Pemanfaatan Filantropi Islam di Indonesia.* Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Syarif Hidayatullah, 2006.

Abu Hayyan. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥiṭ.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.

Abu Zaid, Nasr Hamid. *Kritik Wacana Keagamaan.* Yogyakarta: LKiS, 2003.

Adiprasetya, Joas. *Mencari Dasar Bersama: Etik Global dalam Kajian Post Modernisme dan Pluralisme Agama.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002.

Agnes, Michael, ed., *Webster's New World College Dictionary, Fourth Edition.* Ohio: Wiley Publishing, Inc., 2002.

Ahmad, Barakah. *Muhammad and the Jews.* New Delhi: Vikas Publishing House DVT, 1979.

Ahmad, Zainal Abidin. *Piagam Nabi Muhammad s.a.w.: Konstitusi Negara Tertulis yang Pertama di Dunia.* Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Ahmed, Akbar S. dan Hastings Donnan, eds. *Islam, Globalization and Post Modernity.* London: Routledge, 1994.

Almirzanah, Syafa'atun. *When Myistic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim.* Bandung: Mizan, 2009.

Al-Andang. *Agama Yang Berpijak dan Berpihak.* Yogyakarta: Kanisius, 1998.

Ali, Kecia. *Marriage and Slavery in Early Islam.* Harvard: Harvard University Press, 2010.

Ali, Mukti. *Ilmu Perbandingan Agama.* Bandung: Mizan, 1998.

Alisjahbana, Sutan Takdir. *Sejarah Kebudayaan Indonesia Dilihat dari Segi Nilai-Nilai.* Jakarta: Dian Rakyat, 1982.

Al-Qurtuby, Sumanto. "Mahalnya Sebuah Kebebasan Beragama." Kata pengantar untuk buku Tedi Kholiluddin, *Kuasa Negara Atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus Agama Resmi dan Diskriminasi Hak Sipil.* Semarang: RaSAIL, 2009.

Al-Zastrouw Ng. *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI.* Yogyakarta: LkiS, 2006.

Andito, ed. *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik.* Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.

Anshori, M. Nasaruddin. *Dekonstruksi Kekuasaan: Konsolidasi Semangat Kebangsaan.* Yogyakarta: LKiS, 2008.

Aritonang, Jan S. *Beberapa Aliran di Dalam dan di Sekitar Gereja.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008.

Armstrong, Karen. *The Battle for God: A History of Fundamentalism.* New York: Random House, 2001.

----------. *Perang Suci: Dari Perang Salib Hingga Perang Teluk.* Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.

A.R., Yahya. *Struktur Negara Khilafah: Pemerintahan dan Administrasi.* Jakarta: HTI Press, 2006.

Asfahani, Raghip. *Al-Mufradāt fī Ġarīb al-Qur'ān.* Mesir: Muṣṭafa al-Bāb al-Halabi, 1961.

Aslan, Adnan. *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr.* London: Curzon Press, 1998.

Assegaf, Ja'far. "Kebebasan Beragama dalam Perspektif Hadis: Analisa Tematik". Disertasi SPS UIN Jakarta, 2008.

Audi, Robert, ed. *The Cambridge Dictionary of Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Assyaukani, Luthfi. *Islam Benar Versus Islam Salah.* Jakarta: Kata Kita, 2007.

Avalos, Hector. *Fighting Words: The Origins of Religious Violence.* New York: Promoteus Books, 2005.

Azra, Azyumardi dan Wayne Hudson, ed. *Islam Beyond Conflict: Indonesian Islam and Wertern Political Theory.* London: Ashgate, 2008.

----------. *Memahami Hubungan Antar Agama.* Yogyakarta: eLSAQ PRESS, 2007.

----------. *Dari Harvard Hingga Makkah.* Jakarta: Republika, 2005.

----------. *Konflik Baru antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme dan Pluralitas.* Jakarta: Rajawali Press, 2002.

----------. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam.* Jakarta: Paramadina, 1999.

----------. *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.

Baidhawi, Zakiyuddin. *Ambivalensi Agama, Konflik dan Nirkekerasan.* Yogyakarta: LESFI, 2002.

----------. *Dialog Global dan Masa Depan Agama.* Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2001.

----------. *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural.* Jakarta: Erlangga, 2005.

Banna, Gamal. *Pluralitas dalam Masyarakat Islam (al-Ta'addudiyyat fī al-Mujtama' al-Islāmī).* Diterjemahkan oleh Tim Mata Air Publishing. Jakarta: Mata Air Publishing, 2006.

Banchof, Thomas, ed. *Religious Pluralism: Globalization and World Politics.* Oxford: Oxford University Press, 2008.

Baowollo, Robert B. *Menggugat Tanggung Jawab: Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia.* Yogyakarta: Kanisius, 2010.

Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an.* Texas: Fourth Paperback Printing, 2002.

Basyaib, Hamid. *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal.* Jakarta: Pustaka Alvabet dan Freedom Institute, 2006.

Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Esei-Esei tentang Agama di Dunia Modern.* Jakarta: Paramadina, 2000.

Berger, Peter L. *The Secularization of the World: Resurgent Religions and World Politics* (Washington: Public Policy Center, 2009.

Beyer, Peter. *Religions in Global Society.* New York: Routledge, 2006.

----------. *Religion in The Process of Globalization.* Virginia: Ergon, 2001.

----------. *Religion and Globalization.* London: Sage, 2000.

Bevilacqua, Fabio, ed., *Science Education and Culture: The Contribution of History and Philosophy of Science.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Biblawi, Hazim. *Fī al-Ḥurriyah wa al-Musāwah.* Kairo: Dār al-Shurūq, 1985.

Bijlefeld, Willem A. "Theology of Religions: A Review of Developments, Trends, and Issues." Dalam *Christian-Muslim Dialogue: Theological and Practical Issues.* Geneva: Departement of Theology & Studies The Lutheran World Federation, 1998.

Bintu Syathi'. *Manusia, Sensitivitas Hermeneutika al-Qur'an.* Yogyakarta: LKPSM, 1997.

Bloom, Irene. *Religious Diversity and Human Right.* New York: Columbia University Press, 1996.

Boase, Roger dan Hasan bin Talal. *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and The Pursuit of Peace.* London: Ashgate Publishing, 2010.

Booney, Richard. *Jihad from Qur'an to Bin Laden.* New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Boyle, Kevin dan Juliet Sheen. *Freedom of Religion and Belief: A World Report.* London: Routledge, 1997.

Brems, Eva. *Human Rights: Universality and Diversity.* Massachussets: Kluwer Law International, 2001.

Broadhead, Philip dan Damien Keowen, ed. *Can Faiths Make Peace? Holy Wars and Resolution of Religious Conflict.* New York N. Y.: I. B. Tauris & Co Ltd., 2007.

Bruce, Steve. *Religion and Modernization.* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Buckman, Greg. *Globalization: Tame It or Scrap It?* New York: Macmillan, 2005.

Burgio, Franco. *Hizb Ut-Tahrir in Central Asia: Messenger of Coming Revolution?* Drug und Bindung: Grin Verlag, 2007.

Burhanuddin, Jajat dan Oman Fathurrahman, ed. *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan.* Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004.

Bulac, Ali. "Piagam Madinah". Dalam Chales Kurzman, ed. *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global (Liberal Islam: A Source Book).* Diterjemahkan oleh Bahrul Ulum dan Heri Junaidi. Jakarta: Paramadina, 2001.

Casanova, Jose. *Public Religion in the Modern World.* London: The University of Chicago Press, 1994.

Carrol, B. Jill. *A Dialogue of Civilization: Gullens Islamic Ideals and Humanistic Discourse.* Tughara Books, 2007.

CM., E. Armada Riyanto. *Dialog Interreligius: Historisitas, Tesis, Pergumulan, Wajah.* Yogyakarta: Kanisius, 2010.

Coomaraswamy, Ananda K. "Paths that Lead to the Same Summit". Dalam Martin Lings dan Clinton Minnar, eds. *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy.* Indiana: World Wisdom, 2007.

Connolly, Peter, ed. *Aneka Pendekatan Studi Agama.* Yogyakarta: LKiS, 2002.

Conradie, Ernst. *Morality as A Way of Life: A First Introduction to Ethical Theory.* Stellenbosch: SUN Press, 2006.

Cook, Michael. *Muhammad.* Oxford: Oxford University Press, 1996.

Coward, Harold. *Pluralism: Challenge to World Religions.* Virginia: Orbis Books, 1985.

Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* New York: Macmillan, 1966.

Crapps, Robert W. *An Introduction to Psychology of Religion.* Georgia: Paperback, 1995.

Darmaputera, Eka. "Prediksi dan Proyeksi Isu-Isu Teologis pada Dasawarsa Sembilan Puluhan: Sebuah Introduksi." Dalam

Soetarman. *Fundamentalisme, Agama-Agama dan Teknologi.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996.

D'Adamo, Arthur J. *Science Without Bounds: A Synthesis of Science, Religion and Mysticism.* Bloomingtoon: Lighting Source, 2004.

D'costa, Gavin. *Theology in the Public Square: Church, Academy and Nation.* Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Dematra, Damien. *Si Anak Kampoeng: Berdasarkan Kisah Buya Syafii Maarif.* Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2010.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka, 1988.

Dick, Van. *Rebellion under the Banner of Islam.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

Dimont, Max I. *Amazing Advantures of the Jewish People.* Springfield: Behrman House Inc., 1984.

Keith Dixon, *Freedom and Equality: The Moral Basis of Democratic Socialism.* London: Roudledge, 1986.

Djoened, Marwati Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia VI: Zaman Jepang dan Zaman Republik Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka, 1992.

Dkhidae, Daniel. *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003.

Dobbin, Christine E. *Islamic Revivalism in A Changing Peasant Economy: Central Sumatera 1784-1847.* London: Curzon Press, 1983.

Dubuis, Jacques. *Toward A Christian Theology of Religious Pluralism.* Maryknol N. Y.: Orbis Books, 1997.

Duncan Ann W. dan Steve L. Johns, *Church-State Issues in America Today: Religion and Government.* Westport: Praeger Perspectives, 2008.

Ebaugh, Helen Rose, ed. *Religions and Social Institutions.* New York: Springer, 2006.

Eck, Diana L. *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras.* Boston, MA: Beacon Press, 2003.

Effendy, Bahtiar. *Agama Publik dan Agama Privat: Pengalaman Indonesia.* Jakarta: PPIM UIN Jakarta, 2009.

----------. *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan: Perbincangan Mengenai Islam, Masyarakat Madani dan Etos Kewirausahaan.* Jogjakarta, Galang Press, 2001.

----------. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia.* Jakarta: Paramadina, 1998.

Elliade, Mircea, ed. *The Encyclopedia of Religion.* New York: Macmillan, 1995.

Encyclopedia Americana, Vol. 22. Connecticut: Grokier, 2001.

Engineer, Asghar Ali. *Islam and Its Relevance to Our Age.* Bombai: Institue of Islamic Studies, 1987.

----------. *Islam dan Teologi Pembebasan.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosa Kata Jil. I. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression.* Oxford: Oneworld Publication, 1998.

Eisen, Robert. *Genosides on Providense, Covenant and the Chosen People: A Study in Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary.* New York: State University of New York Press, 1995.

Euben, Roxanne L. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism.* Princeton: Princeton University Press, 1999.

Ezegbobelu, Edmund Emeka. *Challenges of Interreligious Dialogue: Between the Christian and the Muslim Communities in Nigeria.* Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2009.

Fachruddin, Fuad. *Agama dan Pendidikan Demokrasi: Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama.* Jakarta: Pustaka Alvabet dan Insep, 2006.

Faruqi, Ismail Raji dan Lois Lamya al-Faruqi. *The Cultural Atlas of Islam.* New York: Macmillan, 1986.

Featherstone, Mike. *Global Modernities.* London: SAGE Publications Ltd., 1997.

Federspiel, Howard M. *Sultans, Shammans & Sains: Islam and Muslim in South East Asia.* Hawai: University of Hawai Press, 2007.

Feldman, Fred. *Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature, Varieties and Plausibility of Hedonism.* Oxford: Oxford University Press, 2004.

Ferraro, Gary. *Cultural Anthropology: An Applied Perspective.* Belmont: Thomson Wardswoth, 2008.

Finkelstein, Lawrence F. ed. *Politics in the United Nations System.* Duke: Duke University Press, 1990.

Fromm, Erich. *Psychoanalysis and Religion.* New Haven & London: Yale University Press, 1977.

Forst, Rainer. *Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism* . California: University of California Press, 1994.

Fuller, Andrew R. *Psychology and Religion: Eight Points of View.* London: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 1994.

Gabriel, Richard E. *Muhammad: Islam's First Great General.* Oklahoma: The University of Oklahoma Press, 2007.

Galeotti, Anna Elisabetta. *Toleration as Recognition.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Galtung, Johan. *Peace By Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization.* Oslo: International Peace Research Institute, 1996.

Ghafur, Waryono Abdul. *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks.* Yogyakarta: eLSAQ, 2005.

Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an.* Jakarta: Kata Kita, 2009.

Giddens, Anthony. *The Third Way: The Renewal of Social Democracy.* Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998.

----------. *Konsekwensi-Konsekwensi Modernitas.* Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks.* London: Laurence & Wishart, 1971.

Goddard, Hugh. *Christian and Muslims: From Double Standards to Mutual Understanding.* Surrey: Curzon Routledge, 2005.

----------. *A History of Christian-Muslim Relations.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Goldman, Steven L. ed. *Science, Technology and Social Progress.* London: Associates University Presses, 1989.

Gore, Albert. *The Inconvenient Truth: The Planetary Emergency of Global Warming And What We Can Do About It.* New York: Melcher Media, 2006.

Griffith, James L. *Religion That Heals, Religions That Harms: A Guide for Clinical Practice.* New York: The Guilford, 2010.

Griffiths, Paul J. *Problems of Religious Diversity: Exploring the Philosophy of Religion.* Massachussets: Blackwell Publishers Inc., 2000.

Hackman, Rolf. *Globalization: Myth, Miracle and Mirage.* Maryland: University Press of America, 2005.

Halim, Fachrizal A. *Beragama dalam Belenggu Kapitalisme.* Magelang: Indonesia Tera, 2002.

Hamim, Thoha. *Resolusi Konflik Islam Indonesia.* Yogyakarta: LKiS, 2007.

Hamka. *Tafsir Al-Azhar Jilid 6.* Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD., 2003.

Hasan, Riaz. *Keragaman Iman: Studi Komparatif Masyarakat Muslim.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006.

Hasrullah. *Dendam Konflik Poso Periode 1998-2000: Konflik Poso dari Komunikasi Politik.* Jakarta: Gramedia, 2009.

Hausen, Muhammad Legen. *Satu Agama atau Banyak Agama: Kajian tentang Liberalisme dan Pluralisme (Islam and Religious Pluralism).* Diterjemahkan oleh Arif Mulyadi. Jakarta: Lentera, 2002.

Haykal, Husain. *Al-Ḥukūmah al-Islāmiyah.* Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.

Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia.* Princeton: Princeton University Press, 2000.

Helminski, Kabir. *The Knowing Hearth: A Sufi Path of Transformation.* Boston: Shambala, 1999.

Hendropriyono, A.M. *Terorisme: Fundamentalis Kristen, Yahudi dan Islam.* Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2009.

Herriot, Peter. *Religious Fundamentalism: Global, Local, Personal.* New York: Routledge, 2009.

Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to Trancendent.* Yale: Yale University Press, 2005.

----------. *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion.* Yale: Yale University Press, 1995.

----------. *God and the Universe of Faiths.* Oxford: One World Publications, 1993.

----------. "Religious Pluralism". Dalam Mircea Eliade, ed. *The Encyclopedia of Religion, Vol. II.* New York: Macmillan, 1995.

Hidayat, Komaruddin. *The Wisdom of Life: Menjawab Kegelisahan Hidup dan Agama.* Jakarta: Kompas, 2008.

----------. *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme.* Jakarta: Paramadina, 1998.

----------. *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi.* Jakarta: Paramadina, 2003.

----------. *Memaknai Jejak-Jejak Kehidupan.* Jakarta: Gramedia, 2009.

Hidayat, Syamsul dan Sudarno Shobron, ed. *Pemikiran Muhammadiyah: Respons terhadap Liberalisasi Islam.* Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2005.

Hikam, Muhammad A.S. *Islam, Demokrasi dan Pemberdayaan Civil Society: Gugus Gagas Politik.* Surabaya: Erlangga, 2000.

Hilmy, Masdar. *Islam Profetik: Substansi Nilai-Nilai Agama di Ruang Publik.* Yogyakarta: Kanisius, 2008.

Hinnels, John R., ed. *Dictionary of Religions.* London: Penguin, 1995.

Holtug, Nils dan Kasper Lippert-Rasmussen. *Egalitarianism: News Essays on the Nature and Value of Equality.* Oxford: Oxford University Press, 2007.

Hornby, AS. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English.* Oxford: Oxford University Press, 1989.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* . New York: Simon and Schuster Paperbacks, 2003.

Hussain, Amir. "Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialogue." Dalam Omid Safi, ed. *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism.* Oxford: One World, 2004.

Huwaydi, Fahmi. *Al-Qur'ān wa al-Sulṭān: Humūm Islāmiyah Mu'āshirah.* Kairo: Dār al-Syurūk, 1968.

Ibn Ishaq. *Sīrah Rasūl Allāh.* Diterjemahan ke dalam Bahasa Inggris oleh Alfred Guillaume. *The Life of Muhammad.* Karachi: Oxford University Press, 1970.

Ibn Khaldun. *al-Muqaddimah.* Kairo: Mustafa Mahmud, t.t.

Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad ibn Hanbal, Jilid 6.* Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Ibn Talal, Hasan dan Roger Boase, eds. *Islam and Global Dialog: Religious Pluralism and The Pursuit of Peace.* Burlington: Ashgate Publishing Ltd., 2010.

Ibrahim, Raymond. "Violence in Judaism, Christianity and Islam". Dalam Irving louis Horowitz, ed., *Culture and Civilization: Beyond Positivism and Historicism.* New Jersey: Rutgers, 2010.

Idris, Mohammed Mahzer dan Tahir Abbas. *Honour, Violence, Women and Islam.* New York: Routledge, 2010.

Indrayana, Denny. *Negeri Para Mafioso: Hukum di Sarang Koruptor.* Jakarta: Kompas, 2008.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* New Delhi: Kitab Bavan, 1981.

Iqbal, Afzal. *Dimensions of Islam.* Idarah-I-Adabiyat-I-Delli, 1986.

Iskandar, Mohammad. *Peranan Desa dalam Perjuangan Kemerdekaan di Sumatera Barat 1945-1950.* Jakarta: Depdikbud, 1998.

Ismail, Faisal. *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Izutsu, Toshiko. *Relasi Tuhan dan Manusia.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

Ito, Es. *Negara Kelima: Memperingati 100 Tahun Kebangkitan Nasional.* Jakarta: Serambi, 2005.

Jacobs, Louis. *We Have Reason to Believe: Some Aspects of Jewish Theology Examined in the Light of Modern Thought.* London: Vallentine.

Jamhari dan Ismatu Ropi. *Citra Perempuan dalam Islam: Pandangan Ormas Keagamaan.* Jakarta: Gramedia, 2003.

Jung, Carl Gustave. *Modern Man in Search of A Soul.* London: Routledge, 2005.

Jurgens Meyyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence.* California: University of California Press, 2003.

----------. *Global Religions: An Introduction.* Oxford: Oxford University Press, 2003.

----------. *Religion in Civil Society.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

J. Thomson, Millburn. *Justice and Peace: A Christian Primer.* Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1997.

Kahin, Audrey. *Dari Pemberontakan ke Integrasi: Sumatera Barat dan Politik Indonesia 1926-1998.* Jakarta: Yayasan Obor, 2005.

Kamali, Masoud. *Multiple Modernities, Civil Society and Islam: The Case of Iran and Turkey.* Liverpool: Liverpool University Press, 2006.

Kaplan, Stephen. *Different Paths, Different Summits: A Model for Religious Pluralism.* Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002.

Karkkainen, Veli Matti. *Trinity and Religious Pluralism: The Doctrin of the Trinity in Christian Theology of Religions.* London: Ashgate, 2004.

Kartanegara, Mulyadhi, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respons terhadap Modernitas* (Jakarta: Erlangga, 2007).

----------. *Seni Mengukir Kata: Kiat-Kiat Menulis Efektif-Kreatif* (Bandung: MLC, 2005).

Kato, Tsuyosi. *Adat Minangkabau dan Merantau dalam Perspektif Sejarah.* Jakarta: Balai Pustaka, 2005.

Keyman, E dan Ahmet Icduygu, eds. *Citizenship an A Global World: European Questions and Turkish Experiences.* New York: Routledge, 2005.

Khan, Maulana Wahiduddin. *Islam and Peace.* New Delhi: Good Word, 2004.

----------. *Muhammad Nabi untuk Semua.* Jakarta: Pustaka Alfabet, 2005.

Kholiludin, Tedi. *Kuasa Negara atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus Agama Resmi dan Diskriminasi Hak Sipil.* Semarang: RaSAIL, 2009.

Khor, Marthin. *Globalisasi dan Krisis Pembangunan Berkelanjutan.* Yogyakarta: Cinderelas Pustaka rakyat Cerdas, 2002.

Kimball, Charles. *When Religion Becomes Evil: Five Warning Signs.* HarperOne: Paperback, 2003.

Knauth, Thorsthen, eds. *Encountering Religious Pluralism in School and Society: A Qualitative Study of Teenage Perspectives in Europe.* Munster: Waxmann, 2008.

Kraemer, Hendrik. *World Cultures and World Religions: The Coming Dialogue.* Cambridge: Lutterworth Press, 2002.

Knitter, Paul F. *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global (One Earth Many Religions: Multi Faith Dialog & Global Responsibility).* Diterjemahkan oleh Nico A. Likumahuwa. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008.

----------. *Menggugat Arogansi Kekristenan (Jesus and The Other Names: Christian Missions and Global Responsibility).* Diterjemahkan oleh M. Purwatma, Pr. Yogyakarta: Kanisius, 2005.

----------. *Pengantar Teologi Agama-A*gama. Yogyakarta: Kanisius, 2008.

Kogman, Katrin. *Jewish Book Art Between Islam and Christianity: The Decoration of Hebrew Bibles in Medieval Spain.* Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004.

Kung, Hans. *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions.* Chicago: The Continuum International Publishing Group Inc., 1993.

---------- dan Rabbi Walter Homolka. *How to Do Good and Avoid Evil: A Global Ethic from the Sources of Judaism.* Woodstock: Skylight Paths, 2009.

----------. *Global Responsibility: In Search of A New World Ethic.* New York: Cross Road, 1991.

Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi.* Bandung: Mizan, 2008.

Kusnadi. *Jaminan Sosial Nelayan.* Yogyakarta: LKiS, 2007.

Lakhani, M. Ali, ed. *The Sacred Foundations of Justice in Islam: The Teachings of Ali bin Abi Thalib.* Indiana: World Wisdom Inc., dan Sacred Web Publishing, 2006.

Lalu, Yosef. *Makna Hidup dalam Terang Iman Katolik: Agama-Agama Membantu Manusia Menggumuli Makna Hidupnya.* Yogyakarta: Ikapi, 2010.

Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Umat Islam.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Larsson, J. P. *Understanding Religious Violence: Thinking Outside the Box of Terrorism.* Ashgate Publishing Ltd. 2004.

Latief, Hilman. "Ahmad Syafii Maarif: Pengarusutamaan Moderasi Islam Indonesia". Dalam Ahmad Suaedi dan Raja Juli Antoni, ed. *Para Pembaharu Pemikiran dan Gerakan Islam Asia Tenggara.* Jakarta: Seamus, 2009.

Latif, Yudi. *Inteligensia Muslim dan Kuasa; Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20.* Bandung: Mizan, 2005.

Lawrence, Bruce dan Aisha Karim. *On Violence: A Reader.* Duke: Duke University Press, 2007.

Leedge, David C. dan Lymen A. Kellstedt, ed., *Rediscovering the Religious Factor in American Politics.* Armonck, Ny: M.E. Sharp, 1993.

Legenhausen, Muhammad. *Satu Agama atau Banyak Agama: Kajian tentang Liberalisme dan Pluralisme (Islam and Religious Pluralism),* diterjemahkan oleh Arif Mulyadi. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Leukel, Perry Schmidt. "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology Clarified and Reaffirmed". Dalam Paul F. Knitter, ed. *The Myth of Religious Superiority: Multifaith Explorations of Religious Pluralism.* New York: Orbis Books, 2005.

Lindolm, Tore et al., *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Seberapa Jauh?* Yogyakarta: Kanisius, 2010.

Lipton, Edward P., ed. *Religious Freedom in Asia.* New York: Nova Science Publishers Inc. 2002.

Little John, Stephen W. dan Karen A. Foss, *Theories of Human Communication.* California: Wadsworth Publishing Company, 2005.

Lubis, Mochtar. "Bung Hatta: Manusia Berdisiplin". Dalam Meutia Hatta ed. *Bung Hatta: Pribadinya dalam Kenangan.* Jakarta: Penerbit Sinar Harapan dan Penerbit Universitas Indonesia, 1980.

Ma'arif, Mohammad Samsul dan Hendri Tanjung. *Manajemen Operasi.* Jakarta: Grasindo, 2003.

Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan.* Bandung: Mizan, 1998.

-----------. *Khasanah Intelektual Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

----------. Madjid, Nurcholish. "Konstitusi Madinah". Dalam Tim Balitbang PGI. *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama: Theologia Religionum.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999.

----------. *Fatsoen.* Jakarta: Republika, 2002.

----------. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan.* Jakarta: Paramadina, 1992.

----------. *30 Sajian Ruhani: Renungan di Bulan Ramadhan.* Bandung: Mizan, 2007.

---------. *Pintu-Pintu Menuju Tuhan.* Jakarta: Paramadina, 2002.

----------. "In Search of the Islamic Roots of Modern Pluralism: The Indonesian Experience". Dalam *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia.* Jakarta: Voice Center, 2003.

Makruf, Djamhari. "Radikalisme Islam di Indonesia: Fenomena Sesaat?" Dalam Bahtiar Effendi dan Soetrisno Hadi. *Agama dan Radikalisme di Indonesia.* Jakarta: Nuqtah, 2007.

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History.* Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

Mahmud, Amir, ed. *Islam dan Realitas Sosial di Mata Intelektual Muslim Indonesia.* Jakarta: Edu Indonesia Sinergi, 2005.

Mahmudunnasir, Syed. *Islam: Konsepsi dan Sejarahnya.* Bandung: Remaja Rosda Karya, 2005.

Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah. *Tafsir Tematik Al-Qur'an: Tentang Hubungan Sosial antar Umat Beragama.* Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.

Manning, Chris dan Pieter Van Diermen, ed. *Indonesia in Transition: A Social Aspek of Reformasi and Crisis.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2000.

Manning, Stephen T. *Psychology, Symbolism and the Sacred: Confronting Religious Disfunction in A Changing World.* Otsego: Page Free Publishing, 2004.

Markham, Ian dan Ibrahim M. Abi-Rabi', eds. *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Concequences.* Oxford: Oneworld Publication, 2002.

Marty, Martin E.dan Scott Appleby. *Fundamentalism Observed.* Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Mas'udi, Masdar Farid. "Agama dan Pluralitasnya". Dalam *Interfidei, Mendidik Manusia Merdeka: Romo YB. Mangunwijaya 65 Tahun.* Yogyakarta: Interfedei, 1995.

Mathews. *World Religion.* Canada: International Thompson Publishing, 1999.

Maududi. *Sistem Politik Islam.* Bandung; Mizan, 1993.

Mernissi, Fatima. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World.* Addison-Wesley Pub. Co., 1992.

Merriam-Webster, *Merriam Webster's Collegiate Dictionary, Eleventh Edition.* Massachussets: Merriam-Webster, Incorparated, 2003.

Meulemen, Johan. *Islam in The Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity.* London: Routledge, 2002.

McGraw, Barbara A dan Jo Renee Formicola, eds. *Taking Religious Pluralism Seriously: Spiritual Politics on Americas Sacred Gound.* Texas: Baylor University Press Waco, 2005.

Miglior, Daniel L. *Faith Seeking Undertanding: An Introduction to Christian Theology.* Michigan: Wm.B. Eeermands Publishing Co., 2004.

Misrawi, Zuhairi. *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme dan Oase Perdamaian.* Jakarta: Kompas, 2010.

----------. *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme.* Jakarta: Penerbit Fitrah, 2007.

Moeloeng, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: Rosda, 2007.

Moesa, Ali Maschan. *Nasionalisme Kiyai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama.* Yogyakarta: LKiS, 2007.

Morsink, Johannse. *Declaration of Human Right: Origins, Drafting and Intent.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

Moussali, Ahmad S. *"Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State.* Florida: University Press of Florida, 1999.

----------. *Islamic Fundamentalism: Myths or Realities.* Itacha: Itacha Press, 1998.

Muhammadi, Ali. *Islam Encountering Globalization.* Londong: Routledge, 2002.

Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiyai atas Wacana Agama dan Gender.* Yogyakarta: LKiS, 2001.

Mulia, Musdah*. Negara Islam: Muhammad Husain Haikal.* Jakarta: Paramadina, 2001.

----------. "Pluralisme Agama dan Masa Depan Indonesia". Dalam Sururin, ed. *Nilai-Nilai Pluralisme dalam Islam: Bingkai Gagasan yang Berserak.* Bandung: Nuansa, 2005.

Mulkhan, Abdul Munir. *Moral Politik Santri: Agama dan Pembelaan Kaum Tertindas*. Jakarta: Erlangga, 2003.

----------. *Manusia Al-Qur'an: Jalan Ketiga Religiositas di Indonesia.* Yogyakarta: Kanisius, 2007.

----------. "Dilema Manusia Dengan Diri dan Tuhan". Kata pengantar dalam Th. Sumartana, ed., *Pluralis, Konflik, dan Pendidikan Agama Di Indonesia.* Jogjakarta, Pustaka Pelajar, 2001.

----------. *Marhaenis Muhammadiyah.* Yogyakarta: Galang Press, 2010.

Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab Indonesia.* Yogyakarta: Pustaka Progressif, 2007.

Murata, Sachico dan William C. Chittick. *The Vision of Islam.* New York: Paragon House, 1994.

Muzakki, Akh. *Sang Pahlawan Reformasi: Mengupas Pemikiran Agama dan Politik.* Jakarta: Lentera, 2004.

Mu'ti, Abdul dan Fajar Rijal Ul-Haq. *Kristen Muhammadiyah.* Jakarta: Al-Wasath, 2009.

Naisbitt, John. *Global Paradox: The Bigger the World Economy, The More Powerful Its Smallest Players.* Books: 1995.

Najib, Emha Ainun. *Jejak Tinju Pak Kiyai.* Jakarta: Kompas, 2008.

Nashir, Haedar. *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan.* Jakarta: UI Press, 1986.

----------. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Cet. IV.* Bandung: Mizan, 1996.

Nelson, Jack-Pallmeyer. *Is Religion Killing US: Violence in the Bible and the Qur'an.* New York: Trinity Press International, 2003.

Netland, Harold. *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith and Mission.* Leicester: Intervarsity Press, 2001.

Neusner, Jacob. *Religious Tolerance in World Religions.* Conshohocken State Road: Templeton Foundation Press, 2008.

Nevisn, Allan. *The Gate Way to History.* New York: Garden City, Double Day and Company, 1962.

Nikiforova. "The Tendency of Tolerance in Islamic and Christian Relations". Dalam Plamen Makarieve, *Islamic and Christian Cultures: Conflict or Dialogue.* Washington D.C.: R.V.P., 2001.

----------. *Mohammad Hatta: Biografi Politik.* Jakarta: LP3ES, 1990.

Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942.* Jakarta: LP3ES, 1996.

O'deo, Thomas F. *Sosiologi Agama.* Jakarta: C.V. Rajawali, 1985.

O'Collins, Gerald dan Edward G. Farrugia. *Kamus Teologi.* Yogyakarta: Kanisius, 1996.

Osman, Mohamed Fathi. *Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah dan Peradaban.* Diterjemahkan oleh Irfan Abubakar. Jakarta: PSIK Universitas Paramadina.

Parliament of the World's Religions. *Declaration Toward a Global Ethic.* Chicago : t.t.

Pasha, Musthafa Kamal dan Ahmad Adabi Darban. *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam dalam Perspektif Historis dan Ideologis.* Yogyakarta: LPPI, 2000.

Pearse, Meic. *The Gods of War: Is Religion the Primary Cause of Religion Conflik?* IVP Books, 2007.

Peters, F.E. *Muhammad and The Origins of Islam.* New York: State University of New York, 1994.

Peursen, C.A van. *Strategi Kebudayaan.* Yogyakarta: Kanisius, 2001.

Pratt, Douglas. *The Challenge of Islam: Encounters in Interfaith Dialogue.* Burlington: Ashgate, 2005.

Prawiro, Radius. *Keadilan dalam Kemajemukan.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan dan Yayaasan Wahana dharma Nusa, 1998.

Pulungan, J. Suyuthi. *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an.* Jakarta: Rajawali Press, 1996.

Puybaret, Eric. *Universal Declaration of Human Rights.* New York: United Nations Publications, 2008.

Putera, Eka Darma dan Martin L. Sinaga. *Pergulatan Kehadiran Kristen di Indonesia: Teks-Teks Terpilih Eka Darma Putera.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001.

----------. *Bergumul dalam Pengharapan: Buku Penghargaan untuk Pdt. Dr. Eka Darma Putera.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999.

Putnam, Robert D. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* Princeton: Princeton University Press, 1993.

Qasim, Mahmud Abdul Rauf. *Ḥaqīqat al-Ṣūfiyah li Awwal al-Marrah fī al-Tārīkh.* Beirut: Dār al-Ṣahābah, 1987.

Qorib, Muhammad. *Gerbang-Gerbang Surga: Reaktualisasi Dimensi-Dimensi Ajaran Islam dalam Bingkai Humanitas dan Kedamaian.* Jakarta: Dian Rakyat, 2011.

----------. *Solusi Islam: Mencari Alternatif Jawaban atas Problem Kontemporer.* Jakarta: Dian Rakyat, 2010.

Qutub, Muhammad. *Islam Agama Pembebas.* Yogyakarta: Mitra Pistaka, 2001.

Qurthubi. *Al-Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qur’ān.* Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Rabasa, Angel et al. *The Muslim World After 9/11.* Santa Monica: Rand Corporation, 2004.

Race, Alan. *Christian and Religious Pluralism.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Book, 1982.

Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Rahman, Fazlur. *Islam.* Bandung: Pustaka, 1997.

----------. *Major Themes of the Qur’an.* Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

Rachman, Budhy Munawwar. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman.* Jakarta: Paramadina, 2001.

----------. *Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya.* Jakarta: PT. Gramedia Widia Sarana Indonesia, 2010.

----------. *Argumen Islam untuk Pluralisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya.* Jakarta: PT. Gramedia Widia Sarana Indonesia, 2010.

Rais, Muhammad Dhiahuddin. *Teori Politik Islam.* Jakarta: Gema Insani Press, 2001.

Rakhmat, Jalaluddin. *Membuka Tirai Kegaiban: Renungan-Renungan Sufistik.* Bandung: Mizan, 2007.

----------. *Islam Alternatif: Ceramah-Ceramah di Kampus.* Bandung: Mizan, 1986.

----------. *The Road to Allah.* Bandung: Mizan, 2009.

Ramakrishna, Kumar. “The (Psychic) Roots of Religious Violence in South East Asia.” Dalam Linell E. Cady dan Sheldon W. Simon, eds. *Religion and Conflict in South and South East Asia: Disrupting Violence.* New York: Routledge, 2007.

Ramadhan, Hisham M. *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary.* London: AltaMira Press, 2006.

Rawls, John. A *Theory of Justice.* Harvard: Harvard University Press, 2003.

Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought.* New York: Humanities Press, 1999.

Rennie, Briyan dan Phlilip L. Tite. *Religion, Terror and Violence: Religions Studies Perspectives.* New York and London: Roudledge, 2008.

Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsīr al-Manār Jil. VI.* Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, 1999.

Riyadi, Hendar. *Melampaui Pluralisme: Etika Al-Qur'an tentang Keragaman Agama.* Jakarta: PSAP, 2007.

Riyanto, F. X. E. Armada. *Dialog dalam Pandangan Gereja Katolik.* Yogyakarta: Kanisius, 1995.

Robertson, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: SAGE Plublications Ltd., 2000.

Rodinson, Maxime. *Muhammad: Prophet of Islam.* London: Tauris Parker Paperback, 2002.

Ropi, Ismatu. "Hak-Hak Minoritas, Negara dan Regulasi Agama". Jakarta: Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007.

Rumadi. *Renungan Santri: Dari Jihad Hingga Kritik Wacana Agama.* Surabaya: Erlangga, 2006.

Ruzgar, Mustafa. "Islam and Deep Religious Pluralism". Dalam David Ray Griffin, ed. *Deep Religious Pluralism.* Kentucky: John Knox Press, 2005.

Sachedina, Abdul Aziz. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

Sa'id, Jawdat. *Lā ikrāha fī al-Dīn, Dirāsāt wa Abḥāt fī al-Fikr al-Islāmī.* Damaskus: Markaz al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1997.

Sairin, Meinata dan J.M. Pattia Sina. *Pelaksanaan Undang-Undang Perkawinan dalam Perspektif Kristen: Himpunan Telaah tentang Perkawinan di Lingkungan Persekutuan.* Jakarta: Kanisius, 1996.

----------. *Gereja, Agama-Agama dan Pembangunan Nasional.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006.

Salim, Peter. *The Contemporary English-Indonesian Dictionary.* Jakarta: Modern English Press, 2002.

Saleh, Fauzan. *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia: A Critical Survey.* Leiden: E. J. Brill, 2001.

Sanusi, Ahmad. *Agama di Tengah Kekerasan.* Jakarta: Logos, 1999.

Sarapung, Elga. "Gerakan antar Iman di Indonesia: Pengalaman Dialog Institute antar Iman di Indonesia". Dalam Elza Peldi Taher. *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi.* Jakarta: ICRP dan Penerbit Kompas, 2009.

Sarjadi, Soegeng dan Sukardi Rinakit. *Memahami Indonesia.* Jakarta: Soegeng Sarjadi Syndicate, 2006.

Sasono, Adi. *Rakyat Bangkit Bangun Martabat.* Ciputat: Pustaka Alphabet, 2008.

Schmidt-Leukel, Perry. "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology Clarified and Reaffirmed". Dalam Paul F. Knitter. *The Myth of Religious Superiority: Multifaith Explorations of Religious Pluralism.* New York: Orbis Books, 2005.

Schuman, Olaf H. *Menghadapi Tantangan Memperjuangkan Kerukunan.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006.

Schuon, Fritjof. *Understanding Islam.* Indiana: Paperback, 1998.

SCJ, A. Lukasik. *Memahami Perayaan Ekaristi: Penjelasan tentang Unsur-Unsur Ekaristi.* Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Selsam, Howard dan Harry Martel. *Reader in Marxist Philosophy: From the Writing of Marx, Engels and Lenin.* New York: International Publishers, 1987.

Smart, Ninian. *Mystical Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs.* California: University of California Press, 1996.

----------. "Pluralism." Dalam Donald W. Musser dan Josep L. Price. *A New Hand Book of Christian Theology.* Nashville: Abingdon Press, 1992.

Smith, Huston. *Agama-Agama Manusia.* Jakarta: Yayasan Obor, 2008.

Smock, David. Ed. *Interfaith Dialogue and Peace Building.* Washington DC: United States Institute of Press, 2007.

Schade, Johannes P. ed. *Encyclopedia of World Religions.* Amsterdam: Foreign Media Books, 2006.

Shafiq, Muhammad dan Mohammad Abu Nimer, *Interfaith Dialogue: A Guide for Muslims.* Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2007.

Syathibi, Abu Ishaq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah Jilid 2.* Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, t.t.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama.* Bandung: Mizan, 1999.

Shihab, M. Quraish .*Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat.* Bandung: Mizan, 1998.

----------. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an Vol. 8.* Jakarta: Lentera Hati, 2006.

----------. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an, Vol. 3.* Jakarta: Lentera Hati, 2006.

----------. *Kumpulan Tanya Jawab: Mistik, Seks dan Ibadah.* Jakarta: Republika, 2004.

Shujaat, Mohammad. *Social Justice in Islam.* New Delhi: J.L. Kumar for Anmol Publications Pvt., Ltd., 2004.

Singgih, Emanuel Gerrit. *Terjebak Kontradiksi: Bangunan sebagai Simbol Melayani Agama atau Masyarakat?* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

Singh, N.K. *Social Justice and Human Right in Islam.* New Delhi: Gyan Publishing House, 1998.

Siroj, Said Aqil. *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi , Bukan Aspirasi.* Bandung: Mizan, 2006.

Sirry, Mun'im A. *Membendung Militansi Agama; Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern.* Jakarta: Erlangga, 2003.

Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran.* Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1993.

Smith, David Whitten dan Elizabeth Geraldine Burr. *Understanding World Religions: A Road Map for Justice and Peace.* Maryland: Rowman dan Littlefield Publishers Inc., 2007.

Smith, Bardwell L. *Religion, Social Conflict and the Problem of Social Identity in Southeast Asia: An Interpretative Introduction.* Leiden: E. J. Brill, 1976.

Sobary, Mohammad. *NU dan Keindonesiaan.* Jakarta: Gramedia, 2010.

Sriwarakuel, Warayuth. "Religious Pluralism as A Middle Way". Dalam John P. Hogan, ed., *Cultural Identity, Pluralism and Globalization: Global Ethic and Religious Pluralism Vol. II.* Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005.

Stiglitz, Joseph E. *Making Globalization Work: Menyiasati Globalisasi Menuju Dunia yang Lebih Adil.* Bandung: Mizan, 2007.

Streich, Michel. *The Universal Declaration of Human Right.* Crown Nsets NSW: Allen and Unwin, 2008.

Sudiarja, A. dan A. Bagus Laksana. *Berenang di Arus Zaman: Tantangan Hidup Religius di Indonesia Kini.* Yogyakarta: Kanisius, 2003.

Supriatno et al. *Merentang Sejarah Memaknai Kemandirian: Menjadi Gereja Bagi Sesama.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009.

Suseno, Franz Magnis. "Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan." Dalam Muhammad Ali. *Teologi Pluralis Multikultural.* Jakarta: Kompas, 2003.

----------. *Memahami Hubungan antar Agama.* Yogyakarta: eLSAQ PRESS, 2007.

----------. *Pemikiran Marx dari Sosialime Utopis ke Perselisihan Revisionis.* Jakarta: Gramedia, 2000.

Sukardi, Imam. *Pilar Islam bagi Pluralisme Modern.* Solo: Tiga Serangkai, 2003.

Syahrur, Muhammad. *Tirani Islam: Geneologi Masyarakat dan Negara.* Yogyakarta: LKiS, 1994.

Syaltut, Mahmud. *Islām: Aqīdah wa Sharī'ah.* Kairo: Dār al-Shorouk, 1997.

Taher, Tarmizi. *Menuju Ummatan Wasathan: Kerukunan Beragama di Indonesia.* Jakarta: PPIM-IAIN, 1998.

----------. *Menyegarkan Akidah Tauhid Insani: Mati di Era Klenik.* Jakarta: Gema Insani Press.

----------. "Islam dan Isu Globalisasi: Perspektif Budaya dan Agama". Dalam M. Natsir Tamara dan Elza Peldi Taher, eds. *Agama dan Dialog antar Peradaban.* Jakarta: Paramadina, 1996.

----------. *Berislam Secara Moderat.* Jakarta: Grafindo, 2007.

----------. *Radikalisme Agama.* Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat UIN Syarif Hidayatullah, 1998.

Thabathab'i. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān Jil. IX.* Beirut: Mu'assasah al-'Alami, t.t.).

Taylor, Charles. *The Malaise of Modernity.* Concord Ontarion: Anansi, 1992.

Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder.* California: University of California Press, 1998.

----------. *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro Islam Versus Global Jihad.* New York: Routledge, 2008.

----------. "Moralitas Internasional sebagai Landasan Lintas Budaya". Dalam M. Nasir Tamara dan Elza Pelda Taher, ed., *Agama dan Dialog Antar Peradaban.* Jakarta: Yayasan Paramadina, 1996.

Tilaar, H.A.R. *Kekuasaan dan Pendidikan: Suatu Tinjauan dari Perspektif Studi Kultural.* Magelang: Indonesia Kita, 2003.

Timani, Hussam S. *Modern Intellectual Readings of the Kharijites.* New York, Peter Lang Publishing, Inc., 2008.

Tim Balitbang PGI. *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama di Indonesia: Theologia Religionum.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2007.

Thabari. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān Jil. II.* Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

The Wahid Institute. "Pengantar Redaksi". Dalam Abdul Rahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita Semua: Agama Masyarakat Negara Demokrasi.* Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

Thoha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis.* Depok: Perspektif, 2005.

Toynbee, Arnold J. *Surviving the Future.* New York and London: Oxford University Press, 1973.

Turabian. Kate L. *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertation.* Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Turner, Bryan S. ed., *Islam: Critical Concepts in Sociology.* New York: Routledge, 2004.

----------. "Globalization, Religion and Empire". Dalam Peter Beyer dan Lori Beaman, eds. *Religion, Globalization and Culture.* Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007.

Usmani, Ahmad Rofi. *Muhammad: Lelaki Penggenggam Hujan.* Yogyakarta: Bentang, 2010.

Wahid, Abdurrahman, ed. *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia.* Jakarta: Desantara Utama Media, 2009.

Waridah, Ernawati. *EYD & Seputar Kebahasa-Indonesiaan.* Jakarta: Kawan Pustaka, 2008.

Watt, William Montgomery. *Muhammad: Prophet and Statesman.* Oxford: Oxford University Press, 1961.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Mineola N.Y.: Dover Publications, Inc., 2003.

Wilson, A.N. *Against Religion, Why We Should Try to Live Without It.* London: Chatto and Windus, 1992.

Woly, Nicolas J. *.Perjumpaan di Serambi Iman: Suatu Studi tentang Pandangan Para Teolog Muslim dan Kristen Mengenai Hubungan antar Agama.* Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 2008.

Worthington, Richard. *Rethinking Globalization: Production, Politics, Actions.* New York: Peter Lang, 2000.

Yazid, Abu. *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal.* Yogyakarta: LKiS, 2004.

Yewangoe, Andreas Anangguru. *Agama dan Kerukunan.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009.

---------. *Tidak Ada Penumpang Gelap.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009.

Zainuddin, A. Rahman dan M. Hamdan Basyar, *Syi'ah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian.* Bandung: Mizan, 2000.

Zaqzuq, Mahmud Hamdi. *Reposisi Islam di Era Globalisasi.* Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zuhaili, Wahbah. *Tafsīr al-Munīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1991.

Jurnal

Abdullah, Taufik. "PDRI, Kesadaran Sejarah dan Masa Kini". *Jurnal Sejarah,* no. 13, Vol. 13, (2007).

Awwa, Muhammad Salim. "Al-Ta'addudiyyah al-Siyāsiyah min al-Manẓūr al-Islāmī". *Ihsān,* Vol. II, (1990).

Asadi, Mukhtar Cf . "Al-Ta'addudiyah al-Dīniyah: Ru'ā Lāhūṭiyyah wa Kalāmiyyah". *Al-Tawḥīd,* no. 105, (th. 19).

Athiyyah, Muhyiddīn. "Al-Ta'addudiyyah: Qā'imah Bibliugrafiyyah Muntaqah". *Islāmiyat al-Ma'rifah,* Vol. 2, (th. 1).

Baso, Ahmad. "Kritik Nalar al Jabiri, Sumber, Batas-Batas dan Manifestasi". *RQis, Jurnal Teks,* edisi 1, no. 1, (2002).

Effendi, Djohan. "Dialog antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan?" *Jurnal Prisma* no. 5 Tahun VII, 12 (5 Juli 1978).

Jusuf, Ester Indahyani. "Jalan Panjang Menuju Rasialisme". Dalam *Jurnal Dinamika HAM* Vol. 2 No. 1 (2001).

Kleden, Ignas. "Dialog antar Agama: Kemungkinan dan Batas-Batasnya". *Jurnal Prisma* no. 5 Tahun VII (5 Juli 1978).

Madjid, Nurcholish. "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang". *Jurnal Ulumul Qur'an,* no.1, Vol. IV, (1993).

Mulyadi, Sukidi. "Violence under the Banner of Religion: The Case of Laskar Jihad and Laskar Kristus". *Studia Islamica,* no. 2, Vol. 10, (2003).

Nasr, Seyyed Hossein. "The One in The Many". *Parabola* no. 22, Vol. 03, (94).

Noer, Kautsar Azhari. "Menampilkan Agama Berwajah Ramah". *Titik Temu: Jurnal Dialog dan Peradaban,* no. 1. Vol. 1, (2008).

Website

Abdullah, M. Amin. “Pendidikan Agama untuk Perdamaian Dunia”. Dikutip dari http://aminabd.wordpress.com/pendidikan-agama-untuk-perdamaian-dunia/. [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Februari 2011).

Abu Zaid, Bakar Ibn Abdullah. “Ibṭālu Naẓāriyah al-Khalth baina al-Islām wa Ghairihi min al-Adyān”. [home page on-line]. Didapat dari http://www.islamhouse.com; Internet (diakses tanggal 8 Maret 2010).

Al-Qurtuby, Sumanto. “Mendesain Kembali Format Dialog antar Agama”. Didapat dari http://www.gusdur.net/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 7 Maret 2011).

“Arogansi Relijius”. Didapat dari http://groups.yahoo.com/group/mimbarbebas/ [home page on-line]: Internet (diakses pada tanggal 25 Februari 2010).

Asmuni. “Islam Rahmatan Lil ‘Alamin dan Konstruksi Masyarakat Muttaqin”. Didapatdari:http://www.google.co.id/ [home page on-line]: internet (diakses tanggal 22 Februari 2011).

“Azaz Tunggal Pancasila: Representasi Paranoia Rezim Orde Baru Terhadap Pergerakan Islam (1970-1990)”. Didapat dari http://sangpenyihirkata.wordpress.com/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 26 Februari 2011).

Bolong, Bartolomeus. “Misi Agama untuk Pembebasan Kaum Miskin Belum Berhasil”. Dikutip dari http://psi-uii.com/islam-nusantara/?p=18 [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Februari 2011).

“Dialog antar Agama Harus Menjadi Agenda Global”. Didapat dari http://www.atmajaya.ac.id/content.asp?f=0&id=909. [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 11 Desember 2010).

Diantari, Niwayan Dyta. ”Hak Azazi Manusia”. Didapat dari http://emperordeva.wordpress.com/about/sejarah-hak-asasi-manusia/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 24 Februari 2011).

Durkheim, Emile. "The Functions of Religions" dalam http://www.google.co.id/search? [home page on-line]: Internet (Diakses tanggal 09 2011).

Farooq, Mohammad Omar. "Islam and Egalitarianism". Didapat dari http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/html [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 24 Februari 2011).

Fakultas Geografi Universitas Gajahmada. "Pemanasan Global". Didapat dari http://geo.ugm.ac.id/archives/28 [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Februari 2011).

Ferjani, Muhammad Syarif. "Hubungan antara Politik dan Agama". Didapat dari http://www.sunanampel.ac.id/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 22 februari 2011).

Ghazali, Abd Moqsith. "Deprivatisasi dan Debirokaratisasi Agama". Didapat dari http://groups.yahoo.com/group/ [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 10 Februari 2011).

Hambali, Yoyo. "Fundamentalisme dan Kekerasan Agama". Didapat dari http://www.mail-archive.com/[home page on-line]: Internet (diakses tanggal 25 Februari 2011).

Helfi, Yudi. "Muhammadiyah, NU dan Gerakan Transnasional". Didapat dari http://yudihelfi.blogspot.com/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 25 Februari 2011).

Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), "Tolak Gerakan Sepelis". Didapat dari http://www.hizbut-tahrir.or.id [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 8 Maret 2010).

http://forum.kompas.com/ [home page on-line]: Internet (diakses pada tangga 14 Oktober 2010).

http://asqolani.multiply.com/journal/item/12/12. [home page on-line]: Internet (diakses pada 28 Oktober 2010).

http://www.nationalintegrationmovement.org. [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 31 Juli 2010).

"Jalan-Jalan Menuju Tuhan". [home page on-line]. Didapat dari http://www.gkipi.org/files/teologi/070911.htm; Internet (diakses tanggal 15 Februari 2010).

JM, M. Abdul Hady. "Mengukuhkan Aspek Kemanusiaan Agama". Didapat dari http://islamlib.com. [home page on-line]: Internet (diakses pada tanggal 29 Juli 2010).

Karamchand, Mohandas. "Mahatma Gandhi: Perjuangan dan Pemikirannya". Didapat dari http://chillinaris.wordpress.com/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 26 Februari 2011).

"Kebangkitan Islam dan Persamaan Hak antar Warga Negara", didapat dari http://luk.staff.ugm.ac.id/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 23 Februari 2011).

"Liga Muslim Se-Dunia Gelar Dialog antar Agama di Taipeh". Didapat dari http://www.hidayatullah.com/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 5 Maret 2011).

Mahendra, Yusril Ihza. "Kebijakan Orde Baru, Masyumi dan Islam". Didapat dari http://yusril.ihzamahendra.com/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 8 Maret 2011).

Maryam, Rini. "Perdagangan *(Trafficking)* Perempuan dan Anak: Suatu Permasalahan dan Penanganannya" Didapat dari http://www.pemantauperadilan.com/opini/38. [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Februari 2011).

Mas'udi, Masdar Farid. "Meredinisi Hubungan Agama dan Negara". Didapat dari http://paramadina.wordpress.com/2008/hubungan-agama-dan-negara/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 8 Maret 2011).

Mujtahid. "Kurikulum Berbasis Multikultural". Didapat dari http://www.uin-malang.ac.id/ [home page on-line]: Internet (diakses 11 Juni 2011).

Mulyadi, Sukidi. "Independensi Kultural Muhammadiyah sebagai Basis "Civil Islam" di Indonesia". Didapat dari http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/ [home page on-line]: Internet (diakses 21 Juli 2011).

Najib, Emha Ainun. "Beragama yang Tidak Korupsi". Didapat dari http://www.pondokrenungan.com/forum/viewtopic.php?f=4&t=2057 [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 22 Fwbruari 2011).

Nugroho, Wahyu Catur Adi. "Penebangan Liar *(illegal logging):* Sebuah Bencana Bagi Dunia Kehutanan Indonesia yang tak Kunjung Terselesaikan". Didapat dari http://rivafauziah.files. wordpress.com/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 10 Februari 2011).

"Pemimpin Katolik dan Islam Membicarakan Kerjasama dalam Kunjungan Silaturrahim Idul Fitri". Didapat dari http://www.cathnewsindonesia.com/2009/09/23. [home page on-line]; Internet (diakses tanggal 11 Desember 2010).

"Pertemuan Tiga Tokoh Islam dengan GW. Bush Disambut Pesimis". Didapat dari http://batamweb.net/indonesian/print/sid=35.html [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 28 Maret 2011).

"Perencanaan Program dan Anggaran Departemen Agama 2010". http://www.rocan.depag.go.id/anggaran/Buku%20Putih%202010.pdf. [home page on-line]: Internet (diakses pada 28 Oktober 2010).

Rambe, Aguswati Hilldebrandt. "Dari Misi Penaklukkan (Misi Imperial) ke Arah Misi Pembebasan dan Perdamaian: Suatu Upaya untuk Memahami Ulang Misi Kristen dalam Hubungan Dialogis dengan Agama-Agama". Dalam http://www.oaseonline.org/artikel/ati-misi.pdf [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Februari 2011).

Rihlah, "Marginalisasi Peran Agama di Era Modern". Dikutip dari http://rihlah.wordpress.com/2007/05/10/marginalisasi-peran-agama-di-era-modern/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 9 Februari 2011).

Suryadilaga, M. Alfatih. "Islam dan Demokratisasi: Studi atas Dasar Ideal, Pemikiran dan Realitas Empirik Islam". Didapat dari http://suryadilaga.wordpress.com/2011 [home page on-line]: Internet (diakses 29 Desember 2011).

"Tokoh Lintas Agama Laporkan Kasus Pajak ke KPK". Didapat dari http://www.maiwanews.com/berita/tokoh-lintas-agama-laporkan-kasus-pajak-ke-kpk/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 14 Maret 2011).

"The Choosen People". [home page on-line]. Didapat dari http://scheinerman.net/judaism/ideas/chosen.html; Internet (diakses tanggal 24 Februari 2010).

Tumanggor, Rusmin *et al.* "Dinamika Konflik Etnis dan Agama di Lima Wilayah Konflik Indonesia". Didapat dari http://www.depsos.go.id/Balatbang/Puslitbang [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 24 Februari 2011).

Wahid, Hidayat Nur. “Pluralisme Agama”. [home page on-line]. Didapat dari http://members.tripod.com//Hnwplural.html; Internet (diakses tanggal 23 Februari 2010).

Yusuf, Muhammad. “Universal Religion”. Didapat dari http://benderahitam.wordpress.com/2010/11/06/universal-religion/ [home page on-line]: Internet (diakses tanggal 11 Februari 2011).

Surat Kabar dan Majalah

Abas, Zainul. “Dialog Agama, Pluralitas Budaya dan Visi Perdamaian”. *Kompas*, No. 213 Tahun Ke-32, 31 Januari 1997.

Qorib, Muhammad. “Agama Narsistik”. *Suara Muhammadiyah* No. 14, Juli 2010.

Sirry, Mun’im A. “Misi-Baru Agama-Agama”. *Media Indonesia*, 9 Agustus 2002.

IV. Wawancara

Darraz, M. Abdullah. *Wawancara* 29 September 2010.

Maarif, Ahmad Syafii. *Wawancara* 12 Oktober 2010.

----------. *Wawancara* 02 Mei 2011 .

Nashir, Haedar. *Wawancara* 27 Maret 2010.

Riza Ul-Haq, Fajar. *Wawancara* 29 September 2010.

GLOSSARY

Actual plurality (pluralitas aktual) : Dapat pula diartikan dengan kebhinnekaan seperti pluralitas masyarakat Indonesia, yang berarti di dalam masyarakat Indonesia dikenal banyak agama.

Adil : Sesuatu yang disebut sama dengan sesuatu yang lain atau yang sepadan dengannya. Adil juga berkaitan dengan persamaan dua pihak, atau menetapkan hukum dengan benar.

Agree in disagreement (setuju dalam perbedaan) : Dalam konteks hubungan antar umat beragama, istilah ini menunjukkan bahwa setiap umat beragama harus berada dalam kesadaran bahwa di luar agamanya terdapat agama-agama yang berbeda.

Ahistoris : Tidak menyentuh sejarah.

Al-muḥāfaḍah ʻalā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdhu bi al-jadīd al-aṣlāḥ : Mempertahankan nilai-nilai lama yang baik serta mengambil nilai-nilai baru yang kita nilai lebih baik lagi.

Alethic religious pluralism (pluralisme religius aletis). Pluralisme ini menegaskan bahwa setiap agama dapat memperoleh keselamatan dengan status yang sederajat dengan agama-agama lainnya.

Allocative politics : Politik alokatif atau pengalokasian nilai-nilai.

Asosiologis : Tidak menyentuh masyarakat.

Cairo Declaration on Human Rights in Islam : Deklarasi yang dibuat oleh beberapa Negara Islam (OKI) untuk mengatur

hubungan antar umat beragama. Deklarasi ini dibuat pada tahun 1990.

Civil Islam : Istilah ini mengacu pada kaum Muslim atau varian keislaman yang memiliki karakteristik toleran, pluralis, *peaceful*, liberal, demokratis, inklusif, humanis, pro-perubahan sosial, serta menjunjung tinggi nilai-nilai "keadaban" (*civility*).

Common platform (platform umum) : Kesepakatan yang dibuat oleh setiap penganut agama untuk tujuan tertentu.

Delayed psychological responses (Respon jiwa yang tertunda) : Yaitu kondisi kejiwaan yang tertekan, pada momen tertentu kondisi itu dapat meledak.

Deontic religious pluralism (pluralisme religius deontis) : Yaitu pluralisme yang tampil dalam kehendak Tuhan untuk mengikuti suatu agama.

Deviasi sosial : Penyimpangan-penyimpangan yang terjadi di masyarakat.

Diversity (diversitas) : Keragaman yang terdiri dari berbagai unsur yang tidak sejenis.

Double standards (Standar ganda) : Yaitu menerapkan cara pandang standar atau kriteria keyakinannya sendiri dan serangkaian standar yang sama sekali berbeda untuk kepercayaan *(faith)* orang lain.

Egalitarianisme *(al-musāwah)* : Merupakan konsep pemikiran etis yang memandang manusia selaku *in persona* dalam kesetaraan tanpa kecuali atas dasar bahwa manusia tercipta dengan karakter kemanusiaan asasi yang sama, sekaligus penafian atas segala bentuk perlakuan berbeda *(discrimination)* atas dalih apa pun. Sebagai konsekuensinya,

setiap individu dalam proses interaksi sosialnya dituntut untuk senantiasa mengembangkan pandangan, sikap, dan tindakan etis, yakni menghormati dan memelihara eksistensi sesamanya tanpa kecuali selama individu tersebut memenuhi kriteria karakter kemanusiaannya secara baik.

Eksklusivisme absolute : Sebuah sikap yang melihat bahwa kebenaran hanya ada pada agamanya sendiri. Agama atau pemahaman orang lain dinyatakan salah.

Extra ecclesiam nulla salus (di luar gereja tidak ada keselamatan) : Doktrin dalam agama Kristen yang bernuansa eksklusif dan provokatif.

Extra ecclesiam nullus propheta (tidak ada nabi di luar gereja) : Doktrin dalam agama Kristen yang menafikan penyeru dalam agama-agama lain.

Epistemological religious pluralism (pluralisme religius epistemologis). Salah satu makna pluralisme yang mengajarkan bahwa umat beragama tertentu memiliki kebenaran yang lebih baik dibanding dengan umat beragama lainnya.

Fastabiq al-khairāt : Berlomba-lomba dalam mewujudkan kebajikan.

Fathiyah : Nama Ibu Syafii Maarif.

Freelance monotheist : Sebutan untuk orang yang percaya kepada Tuhan namun tidak menganut suatu agama.

Fundamentalisme (dalam Islam) : Sebuah paham yang memiliki beberapa karakter: *Pertama,* menekankan praktek keagamaan yang *rigid. Kedua,* memahami kitab suci secara *literal. Ketiga,* meyakini bahwa Islam adalah solusi bagi setiap persoalan. *Keempat,* penerapan syari'at Islam sebagaimana

dilakukan pada masa Nabi Muhammad. *Kelima,* upaya pendirian negara Islam. *Keenam,* menolak pandangan keagamaan yang berbeda dengan pandangannya (eksklusif). *Ketujuh,* satu-satunya sumber kebenaran adalah Islam.

Genuine engagement of diversities within the bonds of civility : Pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban

Global ethics : Etika global yang menjadi titik temu berbagai umat beragama. Etika ini berkisar pada berberapa persoalan, diantaranya adalah: hak asasi manusia, kebebasan, demokrasi, keadilan, perdamaian atau masalah lingkungan.

Hermeneutika sosial : Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini. Hermeneutika jenis ini diartikan sebagai pemahaman sekaligus pemaknaan terhadap tindakan-tindakan sosial dan personal yang dilakukan seorang individu. Pendekatan ini memberikan pendasaran yang kuat kepada peneliti untuk memahami subjek yang menjadi fokus penelitian secara lebih utuh. Keutuhan itu didapatkan melalui upaya pemaknaan tidak saja terhadap personalitas yang bersangkutan dalam bentuk lontaran-lontaran pemikirannya saja, tetapi juga terhadap aksi sosialnya yang juga menjadi elemen penyempurna pemikirannya.

Hard liner : Kelompok garis keras.

Higher religion (agama tinggi) : Agama yang dilaksanakan secara tulus dan ikhlas sesuai dengan tujuan diturunkannya untuk umat manusia.

Home religion : Berpikir dan bersikap hanya dengan mempergunakan perspektif agamanya sendiri.

Ilāhiyah al-masdhar wa insāniyyah al-maudhū‘ : Agama sumbernya dari Tuhan namun untuk kemaslahatan umat manusia.

Interfaith dialog (dialog antar iman) : Dialog yang dilaksanakan oleh komunitas umat beragama.

Interfaith cooperation (kerja sama lintas iman) : Kerja sama yang dilaksanakan oleh komunitas umat beragama.

Kalimah sawā' (kesepakatan bersama) : Yaitu kata sepakat yang dimiliki setiap umat beragama untuk menjalin dialog dan kerjasama.

Koeksistensi : Menyatu dan bekerjasama. Dalam konteks hubungan antar umat beragama dipahami sebagi sebuah sikap dimana para tokoh agama menjalin kebersamaan untuk tujuan tertentu.

Komando Jihad : Kelompok yang muncul di penghujung tahun 70-an dan awal tahun 80-an, dipimpin oleh Warman. Tujuannya adalah untuk membentuk Dewan Revolusi Islam Indonesia dan untuk menghancurkan bahaya laten komunis.

Kosmopolitan: Mempunyai pengetahuan dan wawasan yang luas.

Kosmopolit : Warga dunia.

Lā ikrāha fī al-dīn (tidak ada paksaan dalam agama) : Agama adalah pilihan bebas seseorang. Oleh karena itu agama tidak dapat dipaksakan.

Lower religion (agama rendah) : Agama yang digunakan untuk meraih kepentingan tertentu.

Many Paths to the Same Summit (banyak jalan menuju kepada Tujuan Yang Satu) : Setiap agama menuju kepada Tuhan.

Mīthāq al-Madīnah (perjanjian Madinah) : Perjanjian yang dibuat oleh Rasulullah dengan kaum Yahudi, Muslim dan Musyrik di Madinah.

Ma'rifah : Nama ayah Syafii Maarif.

MAARIF Institute : Sebuah lembaga nirlaba yang melakukan institusionalisasi gagasan-gagasan dan gerakan Syafii Maarif. Didirikan pada 28 Pebruari 2003 di Jakarta.

Meritokrasi : Berasal dari kata *merit* atau manfaat. Meritokrasi yang sebenarnya menunjuk kepada suatu bentuk sistem politik yang memberikan penghargaan lebih kepada mereka yang berprestasi atau berkemampuan.

Moral force (kekuatan moral) : Agama merupakan sebuah kekuatan moral bagi terlaksananya sesuatu.

Muhammadiyah : Organisasi Pembaruan yang didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan pada 18 November 1912. Organisasi ini pernah dipimpin oleh Syafii Maarif pada 1998 s.d. 2005.

Multikulturalisme : paham atau kebijakan yang memperlakukan berbagai elemen (baca: agama) yang berbeda-beda diperlakukan dan diposisikan sama oleh negara.

Negative good (kebaikan negatif) : sikap menyingkirkan fanatisme dalam diri seseorang, namun tidak dapat memahami untuk apa sikap itu dipilih.

Non violence (bukan kekerasan) : Budaya yang mesti dikembangkan oleh para tokoh agama.

Par cum pari (setara dengan setara) : Dalam konteks dialog antar umat beragama, istilah ini dipahami sebagai menempatkan setiap agama dalam posisi yang sederajat.

Peaceful co-existence (koeksistensi damai) : Kebersamaan yang dijalin umat beragama secara damai.

Perennial : Nilai-nilai yang bersifat abadi.

Piagam Aelia : Kesepakan yang dibuat oleh Umar bin Khattab dengan masyarakat non Muslim di Yerussalem.

Pluralisme agama : Secara teologis berarti paham yang menyatakan bahwa terdapat kebenaran dan keselamatan di dalam banyak agama. Sementara secara sosiologis kata ini diartikan dengan paham keragaman agama di mana seorang penganut agama bersedia untuk mengakui dan menerima eksistensi agama-agama lain yang bermuara pada lahirnya berbagai dialog dan kerjasama untuk kepentingan kemanusiaan.

Pluralisme moral : Yaitu paham yang bermuara pada ajakan untuk menyebarkan toleransi antar penganut agama.

Pluralisme regulatif : Yaitu pandangan yang menyatakan bahwa pada suatu saat setiap agama akan mengalami evolusi.

Pluralisme realistik : Paham yang menyatakan bahwa setiap agama memiliki posisi yang sama dalam kebenaran.

Pluralisme hegemonik : Adalah cara pandang yang menyatakan bahwa terdapat kebenaran dalam setiap agama, tetapi kebenaran yang paling sempurna ada pada agamanya sendiri.

Pluralitas *(plurality)* : Secara definitif diartikan dengan "*the condition of being plural or numerous* / keadaan yang menunjukkan jamak atau banyak".

Prejudice : Buruk sangka.

Propaganda religius : Ajakan agar seseorang masuk ke dalam sebuah agama.

Pluralism is needed to deal with plurality : Pluralisme diperlukan untuk memahami pluralitas.

Put a new wine in the old bottle (meracik anggur dalam botol yang lama) : Dalam konteks hubungan antar umat beragama diperlukan cara-cara tertentu sesuai dengan perkembangan zaman, meskipun yang dibicarakan mengenai umat beragama yang merupakan persoalan yang sama dari masa ke masa.

Raḥmatan li al-'ālamīn (rahmat bagi semesta alam) : Misi yang dibawa oleh Syafii Maarif dalam memaknakan Islam. Misi ini berarti Islam harus dapat memberikan manfaat kepada siapa saja dan di mana saja.

Relativisme agama : Paham yang mengajarkan bahwa doktrin agama apa pun harus dinyatakan benar, atau semua agama adalah sama.

Relativisme absolute : Yaitu cara pandang yang melihat bahwa setiap agama memiliki kebenaran, tetapi tidak bisa diperbandingkan karena setiap akan membandingkan orang harus menjadi "orang dalam", sehingga harus melebur menjadi penganut agama yang akan diamati dan dibandingkan.

Religious casing : Beragama hanya pada tataran simbolik.

Religion's way of knowing (cara pandang sebuah agama) : Cara pandang itu berasal dari sebuah standar tentang agamanya sendiri dan kitab sucinya yang dianggap satu-satunya sumber kebenaran, sementara tidak demikian halnya dengan kitab suci agama lain.

Religious arrogance (keangkuhan religius) : Sikap yang dimiliki seseorang di mana ia menganggap bahwa dirinya yang memiliki berbagai keutamaan dan kelebihan.

Salvation (keselamatan) : Keselamatan yang diyakini terdapat dalam setiap agama.

Self centered (Berpusat pada diri sendiri) : Hanya mementingkan diri sendiri.

Sinkretisme : Yakni menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut.

Soteriological religious pluralism (pluralisme religius soteriologis) : Yaitu ajaran yang menjelaskan bahwa umat beragama di luar agama tertentu dapat memperoleh keselamatan.

Sumpur Kudus (sempurna suci) : Dusun tempat Syafii Maarif dilahirkan.

Teologi egoistik : Teologi yang hanya melahirkan kesalehan personal namun tumpul dalam menatap realita sosial.

The religious other : Penganut agama yang berada di luar agama seseorang.

The choosen people (umat pilihan) : Konsep dalam agama Yahudi yang secara politis menyatakan bahwa mereka diutus Tuhan untuk menjadi penyelamat umat manusia.

Titik Kisar : Tahapan-tahapan yang dilalui.

To be religious is to be interreligious : Menganut sebuah agama berarti membangun hubungan dengan penganut agama lain. Hal tersebut menuntut sebuah pengertian yang dalam dan

sebuah kesadaran bahwa di luar agamanya ada agama-agama lain.

Toleransi *(al-Tasāmuḥ)* : Dipahami sebagai sebuah sikap lapang dada dalam menerima berbagai latar belakang setiap orang. Dalam konteks hubungan antar umat beragama toleransi erat kaitannya dengan terciptanya ruang kebebasan bagi setiap orang untuk menentukan keyakinan agama yang menjadi pilihannya.

To return to God through religion : Mendekatkan diri kepada Tuhan dengan menganut agama.

Tulus : Kejujuran, kebersihan jiwa.

Truth claim (klaim kebenaran) : Pernyataan bahwa dirinyalah yang paling benar dan menganggap bahwa orang di luar dirinya sebagai salah dan menyesatkan.

Vested interest : Kepentingan yang melekat.

Walk the talk : Menjalani apa yang sudah diucapkan.

We live in a different kind of Islam, not in Qur'anic Islam : Kritik Fazlur Rahman terhadap sikap umat Islam yang hidupnya tidak sesuai dengan bimbingan Alquran.

World Conference on Religions for Peace (Konferensi Agama-Agama untuk Perdamaian Dunia) : Sebuah organisasi agama-agama dunia di mana Syafii Maarif pernah menjabat sebagai salah seorang ketuanya.

INDEKS

A

B

C

L

M

Q

R

S

T

TENTANG PENULIS

Muhammad Qorib dilahirkan di sebuah desa kecil di Tandem Hulu I, Binjai Sumatera Utara, pada 03 Juni 1975. Ayahnya, Alm. Muhammad Ichwan, merupakan buruh perkebunan di PTP IX (kini menjadi PTPN II), dan Ibunya Alsiyah merupakan Ibu Rumah Tangga biasa. Mas Qorib, panggilan akrabnya, merupakan anak bungsu dari 10 bersaudara. Pendidikannya dimulai dari Sekolah Dasar Negeri 101754 di desanya. Mas Qorib kemudian melanjutkan pendidikan ke Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah Aisyiyah di Binjai. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah, Mas Qorib melanjutkan pendidikan ke jenjang sarjana Strata I di Fakultas Ushuluddin Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara (UMSU). Kini Fakultas Ushuluddin tersebut sudah berganti nama menjadi Fakultas Agama Islam (FAI).

Tamat dari FAI UMSU, Mas Qorib diminta untuk turut serta mengajar di almamaternya. Di masanya, Sarjana Strata I masih diperbolehkan mengajar. Setelah beberapa tahun mengajar, Mas Qorib melanjutkan pendidikan ke jenjang Sarjana Strata II di Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara (IAIN SU), kini menjadi Universitas Islam Negeri Sumatera Utara (UIN SU), dengan mengambil program Pemikiran Islam. Sementara Jenjang Sarjana Strata Tiga diperolehnya dari Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah (UIN Syahid) Jakarta. Kini Mas Qorib menjadi dosen tetap di FAI UMSU, almamater yang sudah mendidiknya. Selain dosen, Mas Qorib juga diberi tugas tambahan oleh UMSU sebagai Dekan di fakultas tersebut.

Mas Qorib juga aktif di berbagai organisasi sosial kemasyarakatan. Kini Mas Qorib tercatat sebagai Wakil Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Utara, membidangi dakwah, dialog dan kerjasama antar umat beragama. Mas Qorib juga tercatat sebagai Duta Perdamaian dari *Heavenly Culture World Peace Restoration of Light* (HWPL), sebuah lembaga perdamaian internasional yang berpusat di Seoul, Korea Selatan. Semasa sekolah dan kuliah, Mas Qorib juga aktif di Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM) dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM). Di IPM dan di IMM itulah semangat berorganisasinya tumbuh dan berkembang.

Mas Qorib aktif menyampaikan kajian-kajian keislaman di berbagai tempat, baik dalam dan luar negeri. Mas Qorib pernah mengunjungi Amerika Serikat (New York, Washington DC, Virginia, Maryland, Pensylvania, dan Ohio), Jepang, China Taipeh, Hongkong, Korea Selatan, Kamboja, Filipina, Malaysia, Singapura, Vietnam, Thailand, Brunai Darussalam, Australia, New Zealand, Abu Dhabi. Dari pernikahannya dengan Zuliana Muhammad, Mas Qorib dikaruniai tiga orang anak yaitu: Haykal Mushthofa, Nida Aliyfah dan Nahdan Zakariya. Mas Qorib dapat dihubungi melalui email: muhammadqorib@umsu.ac.id dan qorib75@yahoo.com.

DEWASA INI kerap terjadi benturan antarpemeluk agama. Sikap kurang menghargai bahkan saling menyalahkan satu sama lain, berpotensi memicu konflik. Boleh jadi hal itu muncul sebagai spontanitas yang menonjolkan rasa sensitivitas emosi keberagamaan *(emotional religious)* tanpa diimbangi pikiran-pikiran cerdas intelektual (*rational religious*). Atau dipicu oleh penafsiran-penafsiran radikal-fundamentalisme yang *rigid* (kaku). Tidak jarang pemuka agama berperan di dalamnya untuk kemudian memperparah kondisi. Padahal agama sejatinya melahirkan nilai-nilai profetik di tengah umatnya dan perekat interaksi sosial, bahkan agama semestinya menjadi simbol kedamaian dan persatuan.

Untuk itu, gagasan dan pemikiran Buya Syafii Maarif, sebagaimana tersaji dalam buku ini, mencoba memberikan kita pencerahan-pencerahan bagaimana seharusnya hidup di tengah-tengah pluralitas agama dan budaya. Buya yang ditampilkan penulis dalam buku ini, adalah seorang guru bangsa yang gagasan dan pemikirannya melampaui kepentingan dirinya dan golongannya. Kemandiriannya dalam berpendapat merupakan ciri utamanya, dan tidak terjebak pada sektarianisme.

Memang sudah banyak buku yang ditulis mengenai sosok Buya dan pemikirannya. Tetapi, buku ini memiliki nilai lebih dibandingkan buku yang serupa. Penulisnya memiliki kedekatan secara kultural maupun institusional dengan subjek kajian, tetapi tidak kehilangan objektivitasnya. Karena itulah, buku sangat *recommended* untuk dinikmati oleh semua kalangan yang mencintai pemikiran-pemikiran yang bernas dan mencerahkan. Selamat menikmati!

Bildung
+6281227475754
Bildung
@sahabatbildung
bildungpustakautama@gmail.com
www.penerbitbildung.com

TOKOH BANGSA
ISBN 978-602-52639-7-2